المنظمة العربية للترجمة

بول ريكور

الذات عينها كآخر

ترجمة وتقديم وتعليق :
د. جورج زيناتي

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

بول ريكور

الذات عينها كآخر

ترجمة وتقديم وتعليق:
د. جورج زيناتي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ريكور، بول
الذات عينها كآخر/ بول ريكور؛ ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي.
719 ص.- (فلسفة)
ببليوغرافية: ص 687 - 700.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0483-8
1. الذات-فلسفة. 2. الهوية-الجوانب النفسية. 3. الأخلاق.
أ. العنوان. ب. زيناتي، جورج (مترجم). ج. السلسلة.
126

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة
بناية شاتيلا، شارع ليون، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot. org. lb - http://www. aot. org. lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
تلفون: 869164 - 801582 - 801587
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2005

إلى فرنسوا فال

شهادة عرفان وصداقة

المحتويات

مقدمة المترجم

التقيت بول ريكور للمرة الأولى في باريس سنة 1960، حين كان أستاذاً شاباً في السوربون، وقد قبل وقتها الإشراف على الأطروحة الرئيسية التي كنت بصدد إعدادها، والتقيته للمرة الأخيرة سنة 2002 في تونس، بمناسبة تكريم بيت الحكمة له، وقد شارف التسعين، وبين المناسبتين كانت لنا صداقة طويلة، وأنا اليوم سعيد أن أنقل إلى العربية أهم كتبه، وأن أكتب مقدمة لهذا الكتاب تكون بمثابة تعريف به وبمؤلفه وفلسفته. هذه المقدمة ستتناول بإيجاز الأقسام التالية: حياة بول ريكور ومؤلفاته، فلسفته، موقع هذا الكتاب، قبل أن أبدي أخيراً بعض الملاحظات حول ترجمة الفلسفة المعاصرة إلى العربية.

I ـ حياة بول ريكور ومؤلفاته: تبدأ حياة بول ريكور بمأساة مزدوجة: فلقد ولد في السابع والعشرين من شهر شباط/ فبراير سنة 1913 في مدينة فالنس الفرنسية في عائلة بروتستنتية، وكان الوليد الثاني بعد أخت، غير أن والدته لم تلبث أن توفيت بعد نصف سنة فقط، وبعد وفاتها بعام فقط نشبت الحرب العالمية الأولى، فترك والده مهنة تدريس اللغة الإنكليزية ليلتحق بالجبهة وقُتِل هناك سنة 1915. وهكذا فإن فيلسوفنا سينشأ يتيم الأبوين في كنف جدّيه لأبويه وعمّته. غير أنه سيكتشف صغيراً حبه للكتب والدرس، وسيدخل

جامعة رين بحماس ليعدّ الإجازة في الفلسفة وينهيها هناك، ثم يتقدم في باريس إلى شهادة الأستاذية (agrégation) وينجح فيها بامتياز سنة 1935. غير أن هذا النجاح كانت قد سبقته مأساة ثالثة هي وفاة شقيقته في مطلع شبابها. غير أن الحصول على شهادة الأستاذية يكفل الاستقرار ونهاية فترة الدراسة، فتحضير دكتوراه الدولة في ذلك الحين لم يكن يستدعي التفرغ التام، وهذا ما سيتيح لريكور الزواج والاستقرار في منصب أستاذ في التعليم الثانوي، والانصراف إلى درس اللغة الألمانية، ويحصل على منحة لتعميق درسه للألمانية سنة 1938، وسيكون في بلاد غوته حين ستنشب الحرب العالمية الثانية. ومثل والده في الحرب الأولى، سيستدعى للالتحاق بالجبهة الفرنسية، غير أن حظه سيكون أفضل من والده، إذ إنه سيقع فقط في الأسر، في ربيع سنة 1940، حين انهار الجيش الفرنسي بأكمله، ولم يكن ريكور الفيلسوف الفرنسي الوحيد، أسير الجيش الألماني، بل كان هناك العديدون غيره، لعل أشهرهم جان بول سارتر. خمس سنوات كاملة سيقضيها في معسكرات الاعتقال، إلى أن تضع الحرب أوزارها، سيقرأ فيها كارل ياسبرس، ويترجم المجلد الأول من كتاب هوسرل **أفكار من أجل فينومينولوجيا محضة**.

مع انتهاء الحرب سيعود إلى عائلته وإلى التعليم الثانوي في الريف الفرنسي، ويكرّس قسماً من وقته لإنهاء أطروحته الرئيسية التي ستحمل عنوان **فلسفة الإرادة، الإرادي واللاإرادي**، وقد جعلها مجرد بداية لمشروع فلسفي كبير، أما الأطروحة الثانية فكانت ترجمته لهوسرل. وقد ناقش الأطروحتين سنة 1950، وكان قد عُيّن أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة ستراسبورغ (Strasbourg).

يعد كتاب **الإرادي واللاإرادي** أول كتب ريكور المهمة، وإن كان قد نشر قبله كتاباً بعنوان **كارل ياسبرس وفلسفة الوجود** سنة 1947 بمشاركة رفيقه في الأسر ميكيل دوفرين، وكتاب **غبريال مارسيل وكارل ياسبرس** سنة 1948.

حين وصل ريكور إلى باريس بعد طول غياب وعذاب، وقد درس هوسرل على نفسه في معتقله وجد كتاب سارتر **الوجود والعدم** الصادر أثناء الحرب سنة 1943 قد سبقه إلى تطبيق المنهجية الفينومينولوجية الألمانية على الفلسفة الفرنسية، غير أن هذا الكتاب لم يُثِر اهتمامه كثيراً، بسبب تشديده المفرط على مفهوم العدم كطريق الإنسان لتأكيد حريته، أما الكتاب الذي أثار إعجابه واستهواه فكان **فينومينولوجيا الإدراك** لموريس ميرلو - بونتي الصادر سنة 1945. وفيه تناول المؤلف كل ما أتى به علم النفس حول هذا الموضوع، مطبّقاً منهجية فينومينولوجيا هوسرل القائمة على الوصف المحض والقصدية التي تعني بأن الوعي يستهدف دوماً أمراً خارجياً، ولا يكون مجرد انطواء على ذاته. اعتبر ريكور أن عليه أن يكمل ما بدأه ميرلو - بونتي الذي عالج قضية نظرية في كتابه، وأنه سيقوم بتكريس عمله هو للناحية الأخرى، ناحية العمل والممارسة، وهذه تكون بمعالجة قضية الإرادة الإنسانية والمقاومة التي تصطدم بها حين تحاول أن تنجز مشروعاً معيناً.

هناك في كتاب **الإرادي واللاإرادي** نوع من الديالكتيك بين الحرية والطبيعة، بحسب عنوان ترجمته الإنكليزية. وعلى الرغم من أن قضية الإرادة هي قضية نفسية محضة إلا أن ريكور أرادها أن تكون نقطة انطلاق من أجل إقامة أنتروبولوجيا فلسفية متكاملة، تتفحص الإنسان في إنجاز مشاريعه، من دون الكلام على سقوطه في عمل الشر، ثم على انتصاره الأخير، وعودته إلى نوع من البراءة الثانية تعانق البراءة الأولى التي كانت لآدم في الفردوس. طبعاً المجلد الأول يكتفي بوصف الإرادة كما تتجلى في المشروع الذي تقيمه حين تبدأ رحلتها من أجل تحقيق عمل معيّن. هناك أولاً ما تريد الإرادة أن تحققه، أي الغرض الذي يضعه الفرد نصب عينيه، ولكن وراء كل فعل حافز معيّن يلعب دوره كعلّة للتحرك، وحين نكمل الوصف نجد أن الانفعال، وهو عاطفة

تتميز قبل كل شيء بسرعتها وحدّتها، إلا أنها تظل تشكل جزءاً من هذا الإرادي الذي هو تحت تصرّفي، وإلى جانب هذا الانفعال هناك أمر إرادي آخر غير أنه ثابت ومستمر هو العادة. غير أن الرضى الأخير والقبول بالعمل الإرادي الذي يشكّل مشروعنا لا يستند فقط إلى الحافز والانفعال والعادة فقط، بل إنه يصطدم كذلك بكل ما يخرج عن نطاق حرية الفرد، بكل ما ليس لنا فيه مساهمة على الإطلاق، إنه اللاإرادي أو الطبيعة التي ورثناها أو جاءتنا هكذا كعطاء من دون استشارتنا، وأول هذه الأمور الطبع الذي يلازمنا طيلة حياتنا، من دون أن نستطيع التحكم فيه، ثم هناك الحياة أو بالأصح الولادة، ويؤكد ريكور أن التأمل في الولادة حين نمعن فيه يخيفنا حتى أكثر من الموت، فالحياة عبارة عن هدية تأتينا من دون أي استشارة لنا، وهي تتوقف على مجموعة هائلة من العوامل التي ليس لنا أي لإرادتنا أيَ تدخل فيها. وهناك أخيراً اللاوعي، كما علّمنا إياه فرويد والتحليل النفسي الذي أقامه، ونحن ندرك أن إرادتنا مهما بذلت من جهد فإنها لن تستطيع أن تلقي كل الضوء عليه لتجعله جزءاً من وعينا. وينتهي عمل الإرادة بالقبول أخيراً وتحقيق المشروع الذي تصوّرته بداية، غير أن فعل الإرادة لا يعني الخلق والإبداع من العدم، فقد رأينا أنه يصطدم بمقاومة كل ما هو لاإرادي، وأنه يمرّ عبر كل ما سبق أن كان في حوزتنا، أي إن هناك نوعاً من الديالكتيك المستمر بين النشاط الفعلي والسلبية، مما يجعل الخلق عملية شبه مستحيلة، وخارج قدرة الإرادة البشرية. هل في هذا رد غير مباشر على سارتر الذي جعل من الحرية هذه المقدرة على خلق العدم قبل القيام بالتركيز؟

الهامّ أن هذا الكتاب أتاح لصاحبه أن يصبح أستاذاً في جامعة ستراسبورغ حيث سيبقى هناك مدة تسع سنوات من سنة 1948 حتى سنة 1957، وهو يعتبر هذه الأعوام أسعد أعوام

حياته الجامعية[1]. سينشر ريكور كتاباً جديداً بعد خمس سنوات هو كتاب **التاريخ والحقيقة** وهذا الكتاب سيقوده مباشرة إلى السوربون ليحتلّ كرسي «الفلسفة العامة» أي كرسي «الميتافيزيقا». وفيه يطرح مشكلة ملحّة هي محاولة فهم التاريخ، لأن هذه الأخيرة، أتت الفكر الفرنسي من تراث ألماني خصوصاً من هيغل الذي يُدخل كل التاريخ ويحشره ضمن منطق الديالكتيك الثلاثي. فلسفة التاريخ هذه تحول دون فهمنا للتاريخ ـ حين تدّعي أنها الحقيقة المطلقة ـ وللحاضر الذي نعيشه اليوم ويتطلع إليه الإنسان غير العنيف، والذي يطرح الأسئلة النقدية حول السلطة والسياسة. إن هدف السلطة السياسية في الأنظمة المعاصرة هو الحرية لكل المواطنين والمزيد من الحرية، وهذه الحرية هي التي تشكّل بدورها السد المقاوم في وجه أهواء الحاكم نفسه، وهذه الأهواء التي قد يرضخ لها السياسي ليست متأتّية من طبيعة متأصلة فيه تنوي إشباع رغباتها، بل هي متأتية من صلف السيطرة وكبرياء الهيمنة. إن نظام الإنسان غير العنيف هو هدف السياسة كلها، إلا أن السياسة تكشف لنا عن تناقض أساسي هو ما يسميه ريكور المفارقة السياسية، وتتجلّى هذه المفارقة في أن الدولة الحديثة تشكّل أعلى درجات التنظيم والعقلانية، وتقيم كل مؤسساتها من أجل المواطن وحريته وتطوّر هذه الحرية وتثبّتها، غير أن الدولة التي تختصر كل التنظيم السياسي تملك وحدها احتكار العنف، أي اللجوء إلى العنف المادي، إلى القمع بقوة السلاح، وهي لا تتردد، في فترة معينة أو بين الحين والآخر، في استعمال هذه السلطة لتتحول من حكم للمواطنين إلى أداة تحكّم فيهم.

هذا الكتاب يُعدّ مساهمة أصيلة في الفكر السياسي الذي يحاول أن يشقّ طريقاً جديدة غير الطرق المعبّدة التي يسير عليها

---

(1) انظر: Paul Ricœur, *Réflexion faite* (Paris: Esprit, 1995), p. 27.

اليسار الماركسي المتشبث بوجود قوانين جامدة يخضع لها التاريخ، ويحاول أن يفتح أفق الحاضر أمام الممارسة اليومية التي هي قانوننا الحقيقي بل قدَرنا، وكل تناقضات مثل هذه الممارسة ومواجهتها لشتى أنواع القلق الحقيقي في عالم أخذت الفلسفة الوجودية تحتل فيه حيزاً ضخماً.

سنة 1960 صدر المجلد الثاني من **فلسفة الإرادة** بجزءين منفصلين، وأعلن فيه مؤلفه أنه يكمل ما كان قد بدأه في المجلد الأول وهو هنا يطرح مشكلة اقتراف الإنسان الشر، بعد أن أقر بأن تجربة الخطيئة غير قابلة لأي وصف محض قصدي فينومينولوجي. الجزء الأول حمل عنوان **الإنسان الخطّاء** وقد ترجم إلى العربية[2]. الكتاب يبحث عن نوع من أنطولوجيا الإنسان أي عن جوهره في وجوده، عن الأمر الذي يجعله قابلاً للوقوع ليس في الخطأ فحسب ولكن في الخطيئة، أي في ارتكاب الإثم. والمؤلف يجد ذلك في عدم تناسب في بنية الإنسان نفسه، أي عدم وجود أي تناغم وجودي بين ما يطمح إليه الإنسان وما هو واقع إمكاناته. الإنسان أنتروبولوجياً هو تمزق مؤثّر بين لامتناهٍ يفتح الآفاق بلا حدود، وبين متناهٍ يدخل منه الشر إلى البنية الوجودية للإنسان، فيعيش الإنسان هشاشة هذا الوضع المؤثر شبه المأساوي على الصعيد العملي والعاطفي. وقد لخّص هذا الواقع أفلاطون في واحدة من أشهر أساطيره حين جعل ايروس أي الحب وهو هنا، على ما يرى ريكور، الفيلسوف لأنه الإنسان المحب بامتياز، ابن بوروس رمز الكثرة والوفرة والغنى من ناحية أبيه، غير أنه كذلك ابن بينيا الفقيرة المعدمة التي تعيش بؤسها، من ناحية أمه. هناك إذاً فقر أنطولوجي مرسوم في بنية نفسية

---

(2) بول ريكور، **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002).

الإنسان يتمثل في محدودية كل إمكانية بشرية، وهذا ما يجعل المرء يتأرجح بين المنفتح اللامتناهي للطموح والتناهي المحدود للواقع. هذا الديالكتيك بين هذين الأمرين يجعل اللاتناسب الوجودي أمراً يعيشه الإنسان كهشاشة مستمرة تجعل الانتقال من إمكانية الوقوع في الشر إلى اقتراف الشر ممكنة في كل لحظة، عند كل إنسان. هذا التوزع الإنساني بين اللامتناهي والمتناهي رمز الألم له وقع باسكالي واضح. غير أن الحل الذي يجده فيلسوفنا لهذا الواقع المؤثر للإنسان هو حل كانطي: فبين طموح الإنسان إلى سعادة لامتناهية وواقع طبعه المتناهي هناك لاتناسب بنيوي تخترقه لتحوّله إلى توازن بين الجزئي والكلي فكرة كانط باحترام الشخص الإنساني كغاية. في الجزء الثاني الذي حمل عنوان **رمزية الشر** قام ريكور بقفزة كبيرة خارج الفينومينولوجيا، بل خارج الفكر الفلسفي العقلاني، وحجّته في ذلك أن على الفلسفة ألّا تتوقف في منتصف الطريق، إذ عليها أن تحاول أن تفهم كل شيء حتى الدين نفسه، فالفلسفة لا تستطيع أن تقول هنا يتوقف الخطاب العقلاني المترابط، وهنا يبدأ الخطاب الأسطوري. من أجل ذلك فإن ريكور يريد في هذا الكتاب دراسة كل الأساطير حول وقوع الإنسان في الشر وبداية خطاب المقدس، وبالتالي لا بد له من الانتقال إلى منهجية جديدة هي الهرمينوتيكا أو التأويلية، وأسهل تحديد لها هي بأنها محاولة فك شيفرة الرموز التي تحملها الأساطير، وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي السطحي المألوف المباشر، وإعمال الفكر لبلوغ المعنى الأعمق الذي هو ما كان قصده الرمز بالأساس، وليس المعنى السطحي المبتذل. الهرمينوتيكا في المعنى الأقرب والأوضح هي إذاً افتراض وجود معنى ظاهر ومعنى باطن في كل رمز أو نص، وإن عمل المؤوِّل اكتشاف المعنى الباطن لأنه المعنى الحقيقي. الرمز يعطينا الفرصة للتفكير ولحل شيفرة كل الأساطير القديمة التي ورثناها من

حضارات متعددة. ويتناول المؤلف رموز القذارة والنجاسة والخطيئة والإثم، ثم يعرّج على «أساطير» البداية والنهاية ونفي النفس داخل الجسد. هذا مع العلم بأن أرسطو العقلاني جداً كان قد أكد بأن الفلسفة قد بدأت حين تخلّى الإنسان عن التفسير الأسطوري، واستعاض منه بالتفسير العلمي الموضوعي العقلاني المادي، أو ما نسميه العلّة المباشرة، وأن أستاذه أفلاطون كان قد لجأ أحياناً كثيرة إلى التفسير الأسطوري أي إلى رواية حكاية يتدخل فيها العنصر الماورائي، كلما أعوزه التفكير المادي والحجة العقلانية، كما فعل بالضبط في آخر كتاب **الجمهورية**، ليحدثنا عن أصل الشر وأنه لا يأتي من الله. وريكور في هذا الكتاب يخرج من ميدان الفلسفة المحض ليقوم بدورة لدى الثقافات القديمة، ويلتقط شاراتها حول فهمها للإثم وفقدان الإنسان براءته الأولى، وولوجه عالم الخطيئة، عالم النجاسة والسقوط. وهو يعلن أنه سيكرّس مجلداً ثالثاً جديداً في ما بعد لانتصار الإنسان من جديد على الشر في شاعرية مظفّرة تقوده إلى نوع من البراءة الثانية، غير أن ذلك لن يحصل.

ما حصل بالفعل هو أن ريكور، وهو أستاذ في السوربون، في الستينات من القرن الماضي شعر بأنه محاصر بعلوم إنسانية بدأت تسيطر على كل المجال الفكري، وعلى رأسها أنتروبولوجيا ليفي - ستروس الثقافية، وألسنية سوسور وشومسكي، وماركسية ألتوسر، وفرويدية لاكان، وسادت البنيوية الرافضة لمبدإ التطور والتغيير الزمني (diachronie)، وكذلك لكل غائية في التفسير، والاكتفاء بوجهة النظر الآنية أي بالتعاصرية (synchronie)، أي إن التنظيم البنيوي للمجموعة موضع البحث، في فترة معينة هو الهام، وهذا يعني استبعاد أي دور للذات أو للفاعل؛ وأصبحت البنيوية موضة باريسية ترفض وجودية سارتر وكل مدرسة لا تسير في فلكها، فكان هناك ترهيب ومحاربة لكل ما خرج عن أسياد

التفكير، ماركس ونيتشه وفرويد، وكلهم من الثقافة الألمانية. أمام مثل هذا المدّ العارم المتنكّر كلية للذات الفاعلة انصرف ريكور بكليته إلى منهجيته الجديدة التأويلية التي أتته من هيدغر وغادامر، وإلى درس واحد ممن دعاهم بأسياد الريبة أو فلاسفتها وهم ماركس ونيتشه وفرويد. لقد شاء أن يعامل فرويد مؤسس التحليل النفسي كواحد من أعلام الفلسفة الذين حاولوا تأويل كل الثقافة الإنسانية في مصنّفاته، إلى جانب العالم مبتدع منهجية علاجية جديدة للأمراض العصبية، هي التحليل النفسي.

وهكذا فقد صدر سنة 1965 كتاب ريكور حول فرويد والذي حمل عنوان **في التأويلية، مقالة حول فرويد**[3]. جزء من هذا الكتاب كان قد ألقاه محاضرات في جامعة يال (Yale) الأمريكية الشهيرة منذ سنة 1961، وقسم آخر كان قد علّمه في جامعة لوفان (Louvain) البلجيكية سنة 1962. منذ البداية يؤكد المؤلف أنه لن يتعرض على الإطلاق لفرويد مؤسس التحليل النفسي، هذا الفرع من الطب النفساني الذي أنشأه فرويد كعلاج جديد لمرضاه، مع أي فرويد سيتعامل إذاً ريكور ولماذا؟ فرويد الذي سيتعامل معه ريكور هو سيد الريبة الذي يشك بوعي الإنسان لذاته وبحريته[4]، فيسير على خطى ماركس ونيتشه اللذين سبقاه إلى هذا الشك المدمّر للاقتناعات السابقة. غير أن فرويد وإن لم يكن فيلسوفاً، وقد جاء الفكر من ميدان الطب، إلا أنه شاء أن يفهم النفسية البشرية كلها، أي إن طموحه يتعدى ميدانه العلمي المحدد، ليتناول تأويل الثقافة بأكملها مع كل مظاهرها الاجتماعية والنفسية والدينية، أي إنه يلج ميدان الفلسفة بامتياز، ويحاول أن

---

(3) صدرت مؤخراً ترجمة عربية لهذا الكتاب: بول ريكور، **في التفسير، محاولة في فرويد**، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر، 2003).

(4) انظر: S. H. Clark, *Paul Ricœur* (London: Routledge and Kegan Paul, 1990), p. 57.

يفسر الظاهرة البشرية، أي أن يجيب عن السؤال الكانطي: ما هو الإنسان؟ فرويد جاء إلى الفلسفة وبقوة، ومن هنا فإن ريكور يعامل كل مصنفات فرويد كنص حول الإنسان، وتفسير ما شاده من فن ودين وحضارة، أي إن هناك في الفرويدية تأويلية واضحة، ومثل هذه التأويلية كانت قد سبقتها تأويلات عديدة، فلا بد من أن تصطدم بها، ويبقى السؤال الأهم: هل مثل هذه التأويلية للإنسان وتجربته الحضارية هي الوحيدة الممكنة؟

إن أول ما تصطدم به الفرويدية هو كل الألسنية وعلم اللغة، فهي لا يمكن أن تفهم خارج اللغة وبناها، فزلّات اللسان والأحلام التي تشكّل نقطة الانطلاق نحو الاكتشافات الكبرى في التحليل النفسي، لا معنى لها خارج اللغة. إن الفرويدية قد غيّرت تماماً نظرتنا إلى أنفسنا بشكل جذري، فنحن بعدها لم نعد ننظر إلى ذاتنا كما كنا نفعل قبلها، بل إن العديد من مفرداتها ومفاهيمها من مثل اللاوعي والكبت وعقدة أوديب قد أصبحت جزءاً من تعابيرنا اليومية. بهذا المعنى فإن فرويد هو المؤوِّل للأركيولوجيا أي لكل ما سبق فكان، الأركيولوجيا هي حفر للتوصل إلى المخبإ تحت غياهب المكبوت، وهي تجد اللاوعي الذي يتبدّى لنا كقدَر لا نستطيع أن نهرب منه وكضرورة تحدّ دوماً من حريتنا، وكذلك فإن طفولتنا تلاحقنا دوماً ويعود كل ما كانت قد كبتته ليرسو على السطح، ويتحكّم في حياتنا. غير أن التفسير الأركيولوجي بالعودة إلى جذور الرغبة لا ينفرد به فرويد، وهناك صلة قرابة بينه وبين هيغل في صورة الاعتراف بالآخر في جدلية السيد والعبد. وكذلك فإن تأويلية فرويد ليست هي التأويلية الوحيدة الممكنة، حتى ولو كانت تعطينا صورة أفضل عن واقع وعينا، فإلى جانب التفسير بالأصل هناك تفسير آخر بالغاية. لنأخذ أفضل تفسير قام به فرويد وجعله محور علمه وهو تفسيره لمسرحية **أوديب ملكاً** لسوفوكلس المؤلف التراجيدي اليوناني الشهير. هنا

كل شيء يفسَّر بالقديم والسابق والرغبة الأعتى والأرسخ الغائرة في اللاوعي، أوديب يقتل أباه من دون قصد، ويتزوّج من أمه، هذا ما تقوله المسرحية، أما فرويد فإنه يرى أن الرمز هنا هو رغبة أوديب، وبالتالي كل ولد في التخلص من والده الممثل للسلطة ولمنع إشباع الرغبة، وفي العودة إلى كنف الأم، هذه العودة التي تمثّل الخير الأعظم، ولكنه الخير المحظور. أوديب يشبع إذاً هذه الرغبة التي تشكّل النواة الأقسى في كل النفس البشرية. كل الفرويدية تدور حول عقدة أوديب هذه. إن هذا هو تفسير فرويد لأوديب، غير أن ريكور يقترح تفسيراً (exégèse) آخر، هو غائي بمعنىً ما، إذ إنه يرى في أوديب ليس رمز الرغبة الأصلية، بل رمز توق الإنسان إلى المعرفة، وبالتالي شوقه المستمر إلى الحقيقة، وأوديب يدفع ثمن معرفة الحقيقة. هناك تزامن في المسرحية بين الولادة والمعرفة، السر الغامض للولادة يترابط مع دراما الحقيقة، ودراما الطفل والولد هي تراجيديا الحقيقة. إن اللاحقيقة والجهل يقودان إلى مأساة أوديب حين ينتهي بأن يشوّه نفسه. إلى جانب العملية الأركيولوجية في أسطورة أوديب التي تقود إلى الدراما الجنسية من قتل الأب وارتكاب الحرام والمحظور كما يريد فرويد، هناك العملية الغائية التي تقود إلى دراما الحقيقة كما هو حاصل في الصور التي يرسمها لنا هيغل في كتابه **فينومينولوجيا الروح**[5].

عند صدور الكتاب تعرّض ريكور لشتى أنواع الحملات والانتقادات من لاكان ومؤيديه، وقد تأثر كثيراً بهذا الذي يجري من حوله ولمحاربته واتهامه بأنه يلحق التحليل النفسي بالهرمينوتيكا (التأويلية)، في حين أنه كان قد فعل العكس تماماً[6].

(5) Ricœur, *Réflexion faite*, p. 36.

(6) انظر مقابلة أجريت معه في المجلة الباريسية: *Magazine littéraire*, no. 390 (septembre 2000), p. 21.

الواقع أن البنيوية وأنصارها في باريس الذين أعلنوا موت الفلسفة، وموت الإنسان وموت الذات الفاعلة، واستولوا على كل الفضاء الثقافي، كان ريكور يشكّل نوعاً من التحدي لهم والمقاومة لهيمنتهم. بعد ذلك ستحدث ثورة الطلاب في شهر أيار/ مايو 1968 في كل فرنسا، انطلاقاً من جامعة باريس العاشرة أي من نانتير إحدى ضواحي باريس التي كان ريكور قد ترك السوربون ليمضي إليها ويكون أحد مؤسسيها. إنه حقاً لأمر مستغرب أن يترك ريكور كرسيّه في السوربون في قلب باريس وقد بلغه وهو لا يزال شاباً نسبياً في الرابعة والأربعين من عمره، ليبدأ مغامرة جديدة في حرم جامعي جديد تاركاً وراءه مجموعة جيدة من الزملاء المعروفين، بل المشهورين. والواقع أن هذا الحدث، الذي تم في نهاية سنة 1965، قد أثار استياء بعض محبيه، ويحاول فرنسوا دوس أن يفسر هذه المبادرة من فيلسوفنا بسبب ارتياده الجامعات الأمريكية وتعليمه فيها بعض الوقت منذ سنة 1954، فقد علّم في جامعات يال وكولومبيا وشيكاغو إلى جانب تعليمه في كندا في تورنتو ومونتريال، وقد استهوته فكرة الحرم الجامعي المقام خارج المدينة[7]. غير أن أسباباً أخرى عديدة قد تكون وراء هذا الحدث، فهو بطبعه يحب التجديد والإبداع وكل جديد، وقد قال لي مرة ونحن نجوب معاً أروقة السوربون، وقد جاء الحديث صدفة عنه «هذا السوربون المليء بالغبار Cette Sorbonne poussiéreuse»، دلالة على تماديه في القدم، فلقد كان قد مضى على تأسيسه سبعة قرون، وقد حان الوقت لعملية إصلاح له أو التحرر من تراكم غبار السنين فوقه. وكذلك هناك أمر مهم حصل مع فيلسوفنا وهو أن موريس ميرلو ـ بونتي قد توفي في شهر أيار/ مايو 1961 وهو أستاذ في الكوليج دو فرنس، وكان ريكور يعتبره

---

(7) انظر: François Dosse, *Paul Ricœur: Les Sens d'une vie* (Paris: La Découverte, 1997), pp. 439-441.

الفيلسوف الفرنسي الذي يستحق كل تقدير، وقد رثاه بكلمة في السوربون قبل بدء محاضرته. وقد لاحظت مبلغ تأثره لهذه الخسارة الجديدة التي تصيب الفلسفة الفرنسية، بحسب تعبيره. ريكور كان يطمح إلى أن يخلف ميرلو ـ بونتي في منصبه في الكوليج دو فرنس، وقد تقدم بترشيحه. غير أنه فشل في ذلك سنة 1963 وسيفشل في ذلك مرة ثانية بعد عدة سنوات، ولربما كانت نانتير الحرم الجامعي الجديد الذي لا يغمره غبار السنين بل الإسمنت والصلب تعويضاً لحياة جديدة. بعد سنوات ثلاث ستقوم ثورة الطلبة، وبعد ذلك سينتخب ريكور عميداً لجامعة نانتير، غير أنه سيجد صعوبات شتى أمام تحقيق ما يصبو إليه وإدارة كل هؤلاء الطلبة الساعين إلى ثورة جديدة، الحالمين بعالم من صنع الخيال. وسيضطر تحت ضغط الأحداث إلى تقديم استقالته ليس من العمادة فقط بل من التدريس وسيمضي سنة 1970 ليعلّم في جامعة شيكاغو، وكأنه اختار المنفى الطوعي، وفي جامعة لوفان في بلجيكا، ولن يعود إلى نانتير إلا بعد عدة سنوات كانت ضرورية له كي يستطيع أن ينسى الأحداث التي كانت قد هزته على الصعيد الشخصي[8]. سنة 1969 سيصدر لريكور كتابه **صراع التأويلات** وهو عبارة عن تجميع للعديد من المقالات والمحاضرات، وأهمية هذا الكتاب أنه يعكس صراع ريكور مع كل أنصار المنعطف الألسني (linguistic turn): فأنصار هذا التيار الجارف في الستينات أكدوا أن ما يهم في الألسنية هو أن اللغة عبارة عن نسق متكامل من الإشارات، وهذا النسق مستقل تماماً عن الذين يستعملونه أي عن المتكلمين، وليس في اللغة سوى اختلافات، بين الوحدات الأساسية، والوحدة هي المفردة، اللفظة (le mot) وليس الكلمة (parole) تستدعي وجود متكلِّم. إن موضع الرهان هنا واضح تماماً

---

(8) Ricœur, *Réflexion faite*, pp. 42-44.

كما كان في الفرويدية، إنه الذات المتكلمة الفاعلة التي غُيِّبت تماماً، ومعها الكوجيتو الديكارتي الذي يقول أنا أفكر في حين أن البنية القائمة بين الإشارات هي التي تفكر فيّ. ومن أجل أن يستمر في الدفاع عن الكوجيتو الذي يجعله ريكور حصان نضاله، يرى أنه لا بد من تطعيم الفينومينولوجيا بالتأويلية المنطلقة من وجود معنى مزدوج لكل رمز وذلك من أجل فهم أفضل للذات. غير أن الرمز بحد ذاته يظلّ غامضاً ليس فيه شيء من الشفافية، وكذلك فإنه أسير اللغة التي تنتجه، فكل لغة تختار رموزها، وبالتالي فإن ما يسمه هو أنه طارىء وعارض وليس فيه شيء من الضرورة الموضوعية، وبالتالي فإن فتح الرمز لباب التفكير أمامنا لا يتم إلا عن طريق التأويل، الذي يظل عرضة للمساءلة والمحاججة[9]، ومن هنا كان لا بد لأية فلسفة تأويلية من أن ترتبط بفلسفة تفكرية تقوم على الجهد المصاحب لكل مرحلة من مراحل الكوجيتو، ذلك أن الحقيقة ليست بديهة مباشرة على ما اعتقد ديكارت، وليست كذلك بحدس عقلاني على ما طالب به هوسرل، ولا هي برؤية صوفية[10]، ولكنها جهد مستمر للخروج من ذاتي والإقامة عند الآخر. كي أصحح رؤيتي لنفسي ومعرفتي لذاتي، لا بد إذاً من الطريق الطويل الذي يمرّ عبر كل المعطيات الجديدة في العلوم الإنسانية. إن الكوجيتو المناضل الذي يخوض هذه المعارك مع منكري وجوده من البنيويين، وكذلك مع فلاسفة الريبة يخرج مثقلاً بالجراح، ولكنه يخرج منتصراً، لذا فإن ريكور يتكلم هنا على كوجيتو جريح ولكنه حي قادر على التصدي للمطالبين بنهاية الفلسفة، وموت الذات الفاعلة.

سنة 1975 سيصدر لريكور كتاب بعنوان **الاستعارة الحية**

---

(9) انظر: Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (Paris: Editions du Seuil, 1969), p. 313.

(10) المصدر نفسه، ص 322.

(*La Métaphore vive*) وسيصدر بعد سنتين مترجماً إلى الإنكليزية بعنوان مختلف هو **نظام الاستعارة** (*The Rule of Metaphor*). ويتألف الكتاب من ثماني دراسات هي ثمرة محاضرات ألقاها بدءاً من عام 1971 في جامعة تورنتو في كندا ولوفان وباريس وشيكاغو. يعود المؤلف هنا إلى صراعه مع البنيويين الذين يعتبرون الكلمة المفردة مجرد وحدة ضمن نسق لا معنى لها خارج مجموعتها المغلقة. فلو أخذنا الاستعارة على أنها مجرد كلمة ضمن نظام معيّن كما هو حاصل في علم البلاغة والبيان لرأينا أن التشديد هو على الانتقال من معنى إلى آخر، تمديد لمعنى الكلمة. ونحن في العربية نقول استعارة لأنها بمعنىً ما تستعير صفة غير قائمة عندها من صفة قائمة لدى كلمة أخرى، وبهذا فإن الاستعارة على هذا المستوى تخضع لقواعد الاستبدال. غير أن الاستعارة ـ وكل الكلام المجازي ـ لا تبدأ بأخذ معناها الأشمل إلا على صعيد علم الدلالة (Sémantique) أي حين نخرجها من علم السيمياء أو الإشارات (Sémiotique) حيث هي شارة من الشارات داخل نسق مغلق، ونخرج بها إلى مستوى الجملة الكاملة الدالة على معنى معين. هنا تتبدّى الاستعارة ليس كمجرد تسمية منحرفة عن معناها الأصلي ولكن كقول يخرج عن الموضوع المألوف. غير أن الاستعارة لا تعطي كل معناها إلا من خلال ما هو أشمل وأكبر من جملة واحدة، من خلال ما يمكن أن نسميه نصاً كاملاً أو خطاباً، وهذا الخطاب يتخذ أشكالاً مختلفة أهمها القصيدة أو المقالة أو الكتاب الفلسفي بأكمله. هنا نصل إلى المستوى الهرمينوتيكي (التأويلي)، أي إننا نخرج من اعتبار الاستعارة على مستوى صورتها البيانية، أو على مستوى معناها ومغزاها ودلالتها داخل الجملة، على مستوى المرجعية، هذه المرجعية المزدوجة إذ إن الاستعارة تعني في النهاية أن وصف الواقع الذي يتبدى أمامنا، العالم الذي نعيش فيه، والذي لا نستطيع أن نخرج منه،

يمكن أن نعيد خلقه من جديد، وأن نعيشه بتوتر عميق عن طريق الفن والشعر، كما يمكن أن نصف واقع وجودنا فيه عن طريق تحليلية الوجود، أي عن طريق الخطاب الفلسفي. هنا وفي نهاية هذا الكتاب يجد ريكور نفسه في قلب فلسفة هيدغر الوجودية وتمييزه الشهير في كتابه **ما هي الفلسفة؟** بين الفكر والشعر. لا أود أن أقتبس من هيدغر الأخير سوى هذا التصريح الرائع: «بين الفكر والشعر تسود قرابة منسحبة في العمق لأن كليهما يكرسان نفيهما لخدمة اللغة، ويعطيانها بلا حساب، ولكن على الرغم من ذلك تظل بينهما هوّة عميقة، لأن كلاً منهما يظل على الجبال الأكثر تباعداً».

«إن ما يتميز هنا هو ديالكتيك صيغ الخطاب في قربها وتباينها. فمن ناحية الشعر في ذاته وبذاته، يعطينا كي نفكر فيه مشروع مفهوم توتري للحقيقة، وهذه الأخيرة تستعيد كل أشكال التوتر التي أظهرها علم الدلالة: التوتر بين الذات والمحمول، بين التأويل الحرفي والتأويل المجازي، بين التطابق والاختلاف. من ناحية ثانية، فإن الفكر التأملي يستند في عمله على دينامية التعبير المجازي وينظمه داخل حيّز المعنى، وهذا ليس بممكن إلا لأن التماسف (distanciation) الذي يشكّل اللحظة النقدية معاصر لتجربة الانتماء التي يفتحها أو يستعيد السيطرة عليها الخطاب الشعري»[11].

سنة 1976 صدر لريكور كتابٌ بالإنكليزية تحت عنوان: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*[12].

(11) Paul Ricœur, *La Métaphore* vive, collection ordre philosophique (Paris: Editions du Seuil, 1975), p. 398.

(12) صدر هذا الكتاب بالعربية تحت عنوان: **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003).

وهو عبارة عن أربع محاضرات كان قد ألقاها مؤلِّفها سنة 1973 في جامعة تكساس المسيحية التي كانت تحتفل بالذكرى المئوية لتأسيسها، مما أتاح له أن يوضح المفاهيم الأساسية التي تدور حول الخطاب.

يعد كتاب **الزمان والسرد** واحداً من أهم الكتب الفلسفية التي أنتجها القرن الماضي، وهو كتاب في ثلاثة مجلدات يربو عدد صفحاته على الألف. صدر المجلد الأول سنة 1983 وهو يحمل العنوان الفرعي **الحبكة والسرد التاريخي**، أما المجلد الثاني فصدر في العام التالي وهو يحمل العنوان الفرعي **التصوير في السرد القصصي**، أما المجلد الأخير فصدر سنة 1985 وقد حمل العنوان الفرعي **الزمان المروي**.

يؤكد المؤلف أنه يكمل هنا ما كان قد بدأه في كتابه السابق **الاستعارة الحية**، فنحن نعرف أن هذه لا تعطي كل معناها إلا بالإحالة الأخيرة لها إلى عالم التصرف البشري، عالم العمل والممارسة. وكذلك فإن وظيفة السرد والقصص هي أيضاً في محاكاة العمل، هذه المحاكاة التي لا تعني على الإطلاق تقليد الواقع الخارجي الذي نعيشه، ولكنها تنطلق من كل ما يحيط بنا ونتلقاه كعناصر متنافرة سابقة للفهم ونصوغه بعملية توليفية تخترع العالم الذي نعيشه من جديد. غير أن الاستعارة تظل في حقل القيم الحسية والجمالية التي تسود في العالم الذي نسكنه، في حين أن وظيفة المحاكاة للقصص التي نسردها في حقل العمل الإنساني، هذا العمل الذي يحتاج من أجل أن يمارس إلى الزمان. ومن هنا فإن كل عالم سردي قصصي هو عالم الطابع الزمني للتجربة الإنسانية، وبمعنى آخر، إن الأمر الأساسي هو أن التجربة الإنسانية في الوجود كما يعيشها المرء في تاريخه أو في الرواية التي يخترعها ويصوغها ويقصّها هي تجربة زمنية، وأن الزمن الإنساني هو زمن سرديّ. «إن الزمن يصبح زمناً إنسانياً

كلما كان متفصلاً بصيغة سردية، وفي المقابل فإن القصة تبلغ مدى دلالتها حين ترسم سمات التجربة الإنسانية»[13].

غير أن الزمان ليس بالأمر الموضوعي السهل على الفهم، بل إنه يقودنا إلى استعصاءات لا نجد لها أي حل، فهو يحتوينا من دون أن نعرف كيف، وكل محاولة لفهمه تصطدم بعقبات جديدة. يستعرض ريكور مفاهيم عديدة للزمان، غير أنه يركّز على اثنين، وهو ينطلق أولاً من تجربة أغسطين في اعترافاته، إذ يتكلم فيها على الزمن كما يعيشه، أي على زمن النفس البشرية في تجربتها الداخلية. الإشكال الأساسي في هذا الزمان هو أنه يعاش كحاضر مستمر، فهناك أولاً حاضر الماضي وهو الذاكرة، ثم هناك حاضر الحاضر وهو الرؤية أو الانتباه، وهناك أخيراً حاضر المستقبل وهو الانتظار أو التوقع[14]. وهناك عند أرسطو أكثر من مفهوم للزمان غير أن أشهرها هو مفهومه المادي الفيزيائي الطبيعي الذي يؤكد بأن الزمان لم يبدأ في زمان وهو قائم على اللحظة المتوقفة على الحركة وإن لم يكن الحركة، بمعنى أن هناك زماناً كونياً كوزمولوجياً يقيسه العلماء. فكيف السبيل إلى ردم الهوة القائمة بين هذين المفهومين للزمان في التجربة الإنسانية؟ كل كتاب ريكور بأجزائه سيكون محاولة للإجابة عن هذا السؤال. إن الإنسان يقيم ديالكتيكاً مهماً وتوليفة تكون بمثابة جسر بين الزمن الكوني والزمن النفسي المعاش في أكبر تجربة له وهي حين يعيد صياغة عالمه في حكاية يرويها. وجوهر هذه الحكاية يقوم على الحبكة أو الصياغة أو التشكيل الجديد للواقع في العمل الإبداعي الرائع الذي يجعل الإنسان يعيش العالم من جديد، وهذا هو التصوير الشعري. ليس هناك سرد من دون حبكة أو عقدة

---

(13) Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. 1: *L'Intrigue et le récit historique*, collection points (Paris: Editions du Seuil, 1991), p. 17.

(14) المصدر نفسه، ص 32-33.

(plot, intrigue) وهي في جوهرها صياغة أو تصوير (configuration) تنطلق من التنافر والمبهم. ومن هنا كان العنوان الفرعي للمجلد الأول **الحبكة والسرد التاريخي**، هذا التصوير المرادف لنوع من تنظيم كل العناصر التي تأتينا من الخارج والتي يعمل فيها الخيال يشكل رد ريكور على كل أنصار السيميائية الذين يكتفون بدراسة بنية العمل الأدبي في نسق معيّن، ويهملون هذه القوة الإبداعية للتصوير والتي تشكل جوهر أدبية الأدب أو شاعرية الشعر ويدعوها ريكور المحاكاة الثانية التي تمثّل وضعاً وسطاً بين العالم الخارجي المحيط بنا وتقديم هذا العالم لآخر غيري بصيغته الجديدة.

بعد كل هذه الاعتبارات حول العلاقة بين الزمان والتصوير القصصي وحبكة الرواية يعرّج المؤلف على ما يهمّه هنا ويشكّل العنوان الفرعي لهذا المجلد الأول وهو **السرد التاريخي**. إن البحث عن الحقيقة هو ما يميّز عمل المؤرخ، غير أن التاريخ عبارة عن أحداث متعددة تعرفها مجموعة من البشر، ونحن نعرف بأن المدرسة التاريخية الفرنسية الجديدة، مدرسة الحوليات قد أدارت ظهرها للحدث وغيبته من اعتبارها، في حين أن ريكور يعود إلى الحدث التاريخي ويربط بينه وبين الحبكة القصصية. فالتاريخ يقوم على عمل شامل ومكتمل ولو بعد حين، ويمرّ بالمراحل الثلاث التي تقوم عليها علاقة السرد بالزمان: الزمن المعاش مباشرة بالممارسة وزمن الحبكة والعقدة والتصوير الإبداعي، وزمن تلقّي العمل الإبداعي وعيشه من قبل قارئ، والأهم في كل هذا هو الطابع الدينامي لعملية الصياغة، وهي اللحظة النقدية في عمل المؤرخ، وهذا التماثل بين أحداث العمل الأدبي والأحداث التاريخية تبقي التاريخ ضمن دائرة السرد، فتحافظ بالتالي على البعد التاريخي نفسه. من الواضح هنا أن ريكور يعيد الاعتبار للتاريخ التقليدي السابق لمدرسة الحوليات الفرنسية والذي كان يقوم على سرد ما يسمى الوقائع أو الأحداث التاريخية،

وعلى ترابطها الزمني. هذا التاريخ الذي أطلق عليه بلهجة فيها بعض الازدراء، **تاريخ سرد الوقائع** (histoire événementielle).

أما المجلد الثاني فهو يشكّل تتمّة للجزء الأول، ويطبّق النتائج التي توصل إليها الفيلسوف على تصوير الزمن في السرد القصصي، أي إن ميدان التطبيق هنا ينتقل من التاريخ إلى الرواية. إن ما يقوم به المؤلف هنا يهم عالم النقد الأدبي ويوسع أفق اهتمام الفيلسوف ليطول الرواية العالمية، وتحت عنوان التجربة الزمنية الروائية يتناول المؤلف بالتحليل، مركّزاً على مفهوم الزمان ثلاث روايات مختلفة، الأولى إنكليزية، والثانية ألمانية، والثالثة فرنسية. بطبيعة الحال فإن الروائي ليس خاضعاً كالمؤرخ إلى الأخذ بعين الاعتبار الآثار الباقية، وتعاقب أزمنة الحكّام والوثائق، إن حريته أكبر بكثير.

إن الرواية الأولى التي يحلّلها المؤلف هي **مسز دالواي** (*Mrs. Dalloway*) للكاتبة الإنكليزية الشهيرة فرجينيا وُلف. كل أحداث الرواية تمرّ بين صباح يوم من شهر حزيران/ يونيو 1923 ومسائه حيث ستقيم مسز دالواي حفل استقبال في مدينة لندن. إن ساعة بيغ بن لا تتوقف عن أن تدق معلنة زمن الساعات، الزمن التعاقبي، غير أن الراوي يقص علينا قصص العديد من الشخصيات، ويدخل الذكريات القديمة بالحاضرة ويعجّل في يأس أحد الأبطال وانتحاره. نحن لسنا هنا أمام زمن خارجي مادي تعبّر عنه دقات ساعة بيغ بن المتلاحقة وزمن معاش داخلي ووقع الزمن الخارجي في نفس كل واحد من الأبطال. إننا أمام عدة أزمنة، فإلى جانب زمن الساعات هناك زمن الصرحي، فنحن في لندن زمن الإمبراطورية ولندن مليئة بالنصب التذكارية التي تمثّل صور التاريخ، ولها وقع داخلي على كل شخص من شخصيات الرواية، وهذا الزمن الصرحي هو الذي يحدد بالأصح الوقع النفسي لدقات ساعات لندن لدى كل واحد من هذا العالم المتشابك والمتداخل

في القصة الخاصة والذكريات المستعادة لكل واحد. إن هذه الشبكة من العلاقات ومن الواقع الداخلي لزمن معاش هي التي تجعل القارئ يستطيع أن ينتقل من تجربة داخلية خاصة للزمن إلى تجربة أخرى، وهكذا فإن الزمن هو الذي يجعل من الممكن للعديد من الضمائر أن تتلاقى وتتقاطع ومن دون مثل هذا التقاطع والتلاقي ليس هناك من مجتمع بشري[15].

أما الرواية الثانية فهي **الجبل المسحور** للروائي الألماني الشهير، حائز جائزة نوبل في الآداب، توماس مان (Thomas Mann). في هذه الرواية حول الزمان، نحن أمام عالمين، عالَم مرضى السناتوريوم في دافوس في الجبل، وقد أضاع نزلاؤه كل صلة بالزمن التعاقبي، وعالَم ساكني السهل عالَم الزمان اليومي. إن التعارض القائم هنا بين الزمن السويّ الخارجي الذي يعيشه السكان في المنخفض، وفقدان كل اهتمام بأي قياس للزمن عند مرضى سكان المرتفع ليس هو الأهم كما نستطيع أن نفعل في رواية **مسز دالواي**، بل الأهم من ذلك هو كل المفارقات التي يتعرّض لها كل أولئك الذين فقدوا صلتهم مع الزمان الخارجي التعاقبي، زمن دقات الساعة، إذ تقوم علاقة بين الزمان والأبدية، أبدية الحساء الذي لا يتغير، والحلم الذي لا يتبدل، والافتتان في النهاية بالمرض وبالفساد القائم المفضي إلى الانهيار، والحركة المتكررة من دون أن تنتهي، إنها أبدية الموت، حتى وإن حقق البطل من خلال ابتعاده الساحر انتصاراً مؤقتاً على الموت[16].

الرواية الثالثة التي يخضعها ريكور لتحليله هي رواية

---

(15) Olivier Mongin, *Paul Ricœur* (Paris: Editions du Seuil, 1994), p. 154.

(16) Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. 2: *La Configuration dans le récit de fiction*, collection points (Paris: Editions du Seuil, 1991), pp. 244-245.

مارسيل بروست (Marcel Proust) **بحثاً عن الزمن الضائع** (*A la recherche du temps perdu*)، وهي رواية طويلة جداً بآلاف الصفحات، وقد رأى فيها البعض رواية حول الذاكرة اللاإرادية التي نستعيدها فجأة من دون مقدمات، في تجربة خاصة تعيدنا إلى العيش من جديد في زمن غابر. وقد رد جيل دولوز على ذلك بأن هذه الرواية هي على العكس من ذلك رواية تعلّم. البطل يتعلم باستمرار الإشارات التي تأتيه من مختلف الأنحاء، يتعلم حياة الطبقة السياسية، وحياة الطبقة الأرستقراطية، وحياة المتع الحسية، وحياة الفن، وريكور يعتقد أن هذين التفسيرين لا يستنفدان الرواية كرواية حول الزمان، بل هما يشكلان طريقين مختلفين لعيش الزمان، الذاكرة اللاإرادية تشكل الطريق القصير الذي قد نجده في رواية مختصرة، أما التعلّم فهو يشكّل الطريق الطويل الذي يأخذه البطل. ومثل هذا التعلم يحتاج إلى وقت، وهكذا فإن الزمن يضيع في فترة تعلم الإشارات هذه. غير أن الزمن الضائع هذا يستعاد فجأة، يجده المؤلف، في لحظة نشوة تخرج عن كل زمان، حين يكتشف الحياة الحقيقية فتتجلى أمامه بكل بريقها، وهي الحياة التي عاشها بالفعل ولم يكن يدري بذلك، إلا أنه الآن وبعد أن شارف على الانتهاء من كتابة مصنّفه يعلم أنها الحياة الحقيقية، وهي الأدب. وهذه الحياة الأدبية كانت تعيش معه في كل لحظة، وهي ليست وقفاً عليه كفنّان، بل هي حياة كل الناس، غير أنهم لا يعرفون ذلك لأنهم لا يبحثون عنها. وهكذا فإن الحياة تمثّل جهة الزمن الضائع، والأدب جهة ما هو خارج الزمن، وإن الزمن المستعاد يعبّر عن احتواء الزمن الضائع في الزمان الخارج عن الزمن. غير أن مسافة تبقى بين هذين الزمنين، لذا فليس صحيحاً أن تجربة بروست في هذه الرواية تنتهي إلى رؤية مستمدة من مفهوم الديمومة (durée) عند برغسون، هذه الديمومة التي تمثل بعداً روحياً محضاً لا علاقة له بأي امتداد محسوس. ريكور يؤكد

بأن الطريق الذي تسلكه هذه الرواية هو «الانطلاق من مسافة تفصل وتباعد للتوصل إلى مسافة تربط. . . إن الزمن الضائع قد احتواه الزمن المستعاد، ولكن في النهاية فإن الزمان هو الذي يحتوينا»[17]. وهذا ما يجعل هذه الرواية لا تنتهي بالانتصار على الزمان ولكن بالخوف منه. ذلك أن «الزمن المستعاد هو أيضاً الموت المستعاد».

إن تشديد ريكور هنا على التجارب المختلفة للزمان في القصص الأدبية، جاء كرد مباشر على ما كان قد احتل الفضاء الفرنسي مع ما سمي بالرواية الجديدة (Le Nouveau roman) وتمثل بألان روب ـ غربيه، وميشال بوتور وناتالي ساروت، وكذلك بالرواية الجديدة التي مثّلها جيل فيليب سولرس (Ph. Sollers)، هذه المدرسة التي ألغت السرد الزمني التعاقبي، وفكرة الشخصيات وإرادة أن تروي قصة قائمة على الحبكة. هنا أيضاً فإن ريكور قد مدّد ميدان الفلسفة ليطول صراع الأفكار في عالم الأدب أيضاً.

أما المجلد الثالث والأخير لهذا الكتاب فقد حمل عنواناً معبراً هو **الزمن المروي**. الزمان الذي لا يستطيع البشر أن يدركوه سوى حين يُقصوه. ولكن هل هذا يحل كل غموض الزمان؟ أو بالأحرى إن الزمان أمام التفكير يبدو على صورة إشكال مستعص (aporie) ليس فقط كصعوبة أو غموض يمكن تجليته واكتشاف كنهه بل هو استعصاء، أي إنه لا حلّ له على الإطلاق ويمثل إشكالية لا يمكن تخطّيها لأنها تصطدم بطريق مسدود. وهذا يذكرنا بما قاله ريكور في نهاية تحليله للزمان في رواية بروست التي بدل أن تؤكد الانتصار على الزمن في العمل الفني تطلق صرخة اليأس الذي يكتشف بأن الزمان يحتوينا كلنا، ولا نستطيع أن نخرج منه.

---

(17) المصدر نفسه، ص 284-285.

إن الاستعصاء الأول يتمثل في الهوة السحيقة بين الزمان الداخلي الذي ورثناه من أغسطين ويسمّيه ريكور هنا الزمن الفينومينولوجي والزمن الذي يقيسه علماء الفيزياء والساعات، زمن الروزنامات، زمن أتانا من حركة الأجرام السماوية أو كما يقول أرسطو زمن «عدد الحركة حسب اللاحق والسابق»، ويسميه ريكور هنا الزمن الكوزمولوجي لأنه خارجي يخضع له الكون كله. هذان المفهومان يأخذهما المؤلف ويخضعهما للتحليل الفينومينولوجي على ما قام به هوسرل وهيدغر ليؤكد بأن المشروع يفشل تماماً، فالزمان لا يخضع لأية تجربة داخلية مباشرة، وكذلك فإن أياً من هذين الزمنين لا يختزل إلى الآخر، ومن هنا فإن عملية الاختزال التي تشكل أساس كل الفينومينولوجيا لا تعمل هنا بل تقودنا إلى منظورين (perspectives) مختلفين لا يلتقي أحدهما الآخر. وهكذا فإننا هنا أمام الاستعصاء الزمني الأول وهو الوصول إلى تشتت أمام منظورين لا سبيل إلى الجمع بينهما. الهوة تبقى كاملة بين الزمان الفينومينولوجي والزمان الكوزمولوجي.

غير أن هذا ليس نهاية المطاف إذ ينتقل المؤلف إلى فحص هذين المفهومين في ضوء الحبكة القصصية السردية، وفي ضوء الأحداث التاريخية، فيجد أن الهوية السردية التي نراها حين يروي أحدهم قصة حياته أو تروي مجموعة معينة ذاكرة ماضيها، أو يروي القاصّ حكاية يلعب فيها الخيال الدور الأول لا الوقائع التاريخية، تساعد الذات في فهم نفسها بطريقة أفضل، وما يجمع التاريخ بالقصة هو أننا في الحالين ننسب إلى فرد أو إلى شعب هوية خاصة هي الهوية السردية، وهذه الهوية لها دور عملي تماماً وهو الإجابة عن السؤال: من قام بهذا العمل؟ من كان فاعله الحقيقي؟ وطبعاً فإن الرد على مثل هذا السؤال يستدعي أن نروي قصة حياة بأكملها، وهذه الرواية تشكل بالضبط الهوية السردية. ولعل أهمية هذه الهوية هي أنها الوحيدة التي تقدم حلاً مقبولاً،

وإن كان ناقصاً، لاستعصاء الزمن، إذ إنها تشكل جسراً مقاماً فوق الهوة التي تفصل بين الزمن الداخلي والزمن الكوني، وتطبق على الصعيد الفردي والجماعي.

أما الاستعصاء الزمني الثاني فيكتشفه المؤلف حين ينتقل من تفحّص العمل الأدبي الخيالي إلى وقائع التاريخ وأحداثه. فالزمان على ما رأينا عند أغسطين هو حاضر أبدي يلغي الماضي إذ يحيله إلى ذاكرة في الحاضر، والمستقبل إذ يجعله مجرد توقّع حاضر لما سيحصل. لقد حاول هيغل أن يحل هذا الإشكال بإقامة تاريخ شامل للروح. إن مفهوم الشمولية أو الكليانية (totalité)، يجمع كل الماضي مع الحاضر ومع المستقبل الذي يراه وقد تحقق على الأقل في ذهن الفيلسوف الذي نادى به. غير أن ريكور يفرد هنا فصلاً كاملاً لما يسميه «التخلي عن هيغل» يؤكد بأن التوسط عبر الشمولية أمر مستحيل، وبالتالي فإن أية معرفة كاملة مطلقة للتاريخ هي مجرد وهم، وإن البحث عن وحدة التاريخ كما فعل هيغل حيث جمع الماضي والحاضر والمستقبل في مفهوم واحد منطقي، تبرهن علومنا الإنسانية على مدى ابتعاده عن الواقع، إذ إنه يخضع كل غنى التاريخ البشري إلى ديالكتيك مسبق أقامه منطق مجرد، وإذا كانت طريق الشمولية مغلقة أمام المعرفة التاريخية أو السرد التاريخي فإن ريكور يستعيض عنها بفكرة التجميع (totalisation) التي تستطيع أن تلعب دور الوسيط بين اللحظات الثلاث للزمان كحاضر أبدي، إذ إن التجميع يعني أولاً استعادة كل تراث الماضي ودروسه، وفتح أفق المستقبل والتطلع نحو ما هو أمامنا ونعمل لتحقيقه، وذلك في الزمن الحاضر الذي نعيشه بكل تقلباته وخروجه في غالب الأحيان عن سيطرتنا، وهكذا فإن مثل هذا التجميع «يضع الفكر التاريخي في البعد العملي»[18].

---

(18) Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. 3: *Le Temps raconté*, collection points (Paris: Editions du Seuil, 1991), p. 448.

ثم هناك أخيراً استعصاء ثالث للزمن كان كانط قد جابه مثله حين واجهته مشكلة أصل الشر ولم يستطع أن يجد لها تفسيراً. ونحن حين نحاول فهم الزمان وأصله، فإننا نلمس أننا نعتقد بأننا نملك كل الدلالات وأننا أسياد المعنى، في حين أن الزمان يهرب من كل إرادتنا في السيطرة والهيمنة، وأنه هو السيد الحقيقي لكل معنى، وأن «السرد نفسه لا يستنفد كل مقدرة التعبير والقول التي تعيد تصوير الزمان»[19]. مهما حاولنا عبر القصص والتاريخ أن نحيط بالزمان فإنه يظل يحتفظ ببعد لا يمكن سبر غوره. وهذا لا يعني الاستسلام لنوع من الظلامية أو اليأس، ولكنه يتطلب منا تواضعاً أكثر وجهداً أكبر من أجل فهم أفضل.

يقول كلارك إن مصنَّف ريكور هذا، وإن قاد إلى نتائج غير باهرة، إلا أنه يمثل تتويجاً لكل مصنفات ريكور التي قام بتحريرها على مدى حياته[20].

منذ سنة 1975 كان ريكور قد حاضر حول الأيديولوجيا واليوتوبيا مناقشاً ماركس وألتوسر وڤيبر وهابرماس، حول مفهوم الأيديولوجيا من وجهة نظر الأنتروبولوجيا الفلسفية، التي تحاول أن ترى الإنسان في واقعه الغربي الآني، وهذا ما يقوده إلى إبراز كل ما في مفهوم الأيديولوجيا من دور إيجابي، وعلى صعيد اليوتوبيا يكتفي بمناقشة مانهايم وسان سيمون وفوريه لينبه إلى خطر أية يوتوبيا في التدمير وقدرتها على اقتحام الواقع وعلاقتها بالخيال، مما يقرّبها من الفن القصصي. الغريب أن هذا الكتاب **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا** لم يظهر في طبعته الإنكليزية (*Lectures on Ideology and Utopia*) إلا سنة 1986، ولم ينشر في

(19) المصدر نفسه، ص 467.

(20) Clark, *Paul Ricœur*, p. 198.

ترجمته الفرنسية إلا سنة 1997، وهو متوفر بترجمة عربية عن الأصل الإنكليزي[21].

غير أن سنة 1986 ستظل بالنسبة إلى ريكور سنة لا تنسى ولا يمكن تخطّيها على الصعيد الشخصي، إذ إن ابنه الذي رزق به بعد عودته من الأسر وسماه أوليفييه كي يكون كالزيتون رمز السلام سيضع في أوائلها حداً طوعياً لحياته، ليصبح رمزاً لسعفةِ الموت لأبيه. في أواخر تلك السنة سينشر ريكور كتابه **من النص إلى العمل** وقد حمل في الصفحة العاشرة الإهداء «إلى ذكرى أوليفييه». والكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات المتنوعة المنشورة سابقاً وتتناول الفينومينولوجيا والتأويلية وعلاقة تأويلية النصوص بالعمل، وكذلك السياسة وعلاقتها بالأيديولوجيا واليوتوبيا. والكتاب غني جداً بتحاليله ومتنوع جداً يبرز مدى تشعب اهتمامات مؤلفه.

ولقد صدر الكتاب، الذي قمنا بنقله إلى العربية، سنة 1990، تحت عنوان **الذات عينها كآخر**، وفيه فصل مُهدى إلى ذكرى أوليفييه مرة أخرى، وقد شاء المؤلف هنا أن يقوم بعملية تجميع كامل لفلسفته، ومن هنا استمد الكتاب كل أهميته، ولنا عودة إليه.

وفي التسعينات صدرت للمؤلف عدة كتب منها **العادل** سنة 1995 وهو مجموعة من محاضرات ألقيت في مؤسسات مختلفة مع مقدمة طويلة تتيح للمؤلف توضيح مفهومه للعدالة، ومنها ثلاثة أجزاء من **قراءات** أو **مطالعات** (*Lectures*) وفيها نلمس نهم ريكور إلى القراءة وتنوّع اهتماماته، ومنها كذلك **النقد والاقتناع**.

---

(21) بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002).

وفي سنة 2000 صدر له كتاب مهمّ ضخم بنحو سبعمائة صفحة، تحت عنوان **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. وهو كتاب واحد بأجزاء ثلاثة وقد شاءه تكملة لكتابيه **الزمان والسرد** و**الذات عينها كآخر**. والكتاب مُهدى هذه المرة إلى ذكرى زوجته سيمون التي كانت قد رحلت عن العالم بعد معاناة طويلة مع المرض. ونحن سنجد وقع حداد ريكور على ابنه وزوجته في نهاية هذا الكتاب المكرس للنسيان والغفران.

الكتاب يؤكد منذ البداية أنه يحاول أن يملأ نقصاً كان قد وقع فيه حين أهمل في **الزمان والسرد** وفي **الذات عينها كآخر** الذاكرة والنسيان اللذين يشكلان مستويين متوسطين بين الزمان والسرد. القسم الأول من الكتاب مكرس لدراسة الذاكرة من الناحية الشخصية والناحية الجماعية دراسة فينومينولوجية، وينتقل بعد ذلك إلى دراسة التاريخ الذي لا يواجهه مع السرد القصصي كما فعل في **الزمان والسرد**، ولكن على الصعيد الابستمولوجي (المعرفي) على قدرته أن يمثل الماضي الذي كان قد مضى ومات، ليؤكد على حدود كل معرفة تاريخية، إذ إن المؤرخ الذي ينطلق من الوثائق والمحفوظات يحتاج إلى أن ينتقل إلى التفسير وإيجاد الأسباب من أجل أن يفهم الحدث، وهنا من أجل أن يكون التاريخ الذي يكتبه يمثّل الماضي فإنه يقع في فخّ الذاكرة المستندة إلى الصورة الباقية مما كان قد فات، ومن هنا فإن كل إغراءات السرد والكتابة تتربص بالمؤرخ من كل جانب. وهكذا فإننا من جديد نواجه مع التاريخ ما كنا قد واجهناه في البداية مع الذاكرة، وهو اللغز المحيِّر بأن ظاهرة التذكر تمثل في الحاضر الماضي الغائب. هنا أمام الحائط المسدود الذي قادت إليه فينومينولوجيا الذاكرة وكذلك ابستمولوجيا المؤرخ فإن المؤلف يلجأ إلى تأويليته التي يدعوها الوضع التاريخي، والتي تشكل الجزء الثالث والأخير من الكتاب، ما كانت قد فشلت في اعتباره

تحليلية علم النفس الفينومينولوجي وموضوعية المؤرخ التي هي بالضبط البعد الزمني في الذاكرة، الذي يشير إلى وجود مدين للماضي. هنا نعود إلى الزمن الأغسطيني بحاضر دائم يختصر الماضي وتطلع المستقبل. والتأويلية تجد الحل لهذا الكائن الذي هو وجود سائر نحو الموت بحسب تعبير هيدغر، في وضع كل ماضي الماضي في أفق مستقبلية الحاضر وحضور الحاضر. ويؤكد المؤلف على أهمية الماضي وأنه ليس مع القائلين بإعطاء كل الأهمية للمستقبل. غير أن الماضي ينسى طوعاً أو بلا إرادة. فماذا علينا أن ننسى؟ ونسيان الإساءة يسمّى سماحاً أو غفراناً. غير أن الصفح والغفران يتطلب وجود الإساءة أي اعتراف الآخر بارتكاب الإثم. وهنا يتكلم ريكور على عمق الخطيئة والإساءة وعلى علوّ الصفح والغفران. فهناك في الأسفل الاعتراف بارتكاب الشر، وفي الأعلى نشيد المسامحة ونسيان الإساءة. والقرن العشرون كان قرن العنف بامتياز، فهل نتكلم على تاريخ بائس تعيس؟ يجيب ريكور عن ذلك بنفي مبطَّن: «هناك امتياز لا نستطيع أن نرفضه للتاريخ هو امتياز مدّ الذاكرة الجماعية إلى ما هو أبعد من كل ذكرى حقيقية، وكذلك تصحيح الذاكرة ونقدها، بل وحتى تكذيب ذاكرة جماعة معينة حين تنكمش على ذاتها وتغلق أبوابها لتعيش داخل عذاباتها وآلامها الخاصة بها حتى إنها تصبح عمياء خرساء أمام آلام المجموعات البشرية الأخرى. في طريق النقد التاريخي تلتقي الذاكرة بمعنى العدالة. إذ ماذا تكون الذاكرة السعيدة إن لم تكن في الوقت عينه ذاكرة منصفة؟»[22].

ولكن لماذا هذه الذاكرة السعيدة في خضمّ كل عنف الحاضر، وثقل التاريخ؟ هنا نلتقي بفكرة جوهرية عند ريكور في

(22) Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Editions du Seuil, 2000), p. 650.

كل فلسفته وهي أن الشر، وإن كان قد حيّر الفلاسفة واللاهوتيين وشكّل تحدياً مستمراً لهم، غير أن الإنسان ظل يمتلك «استعداداً أصلياً للخير»[23]. فالشر ليس بنية أصلية في الإنسان، والمهمة الآن هي تحرير هذا الاستعداد الطيب لعمل الخير في داخل كل واحد منا، وهذه هي مهمة الحياة المنفتحة أمام مستقبل البشرية.

على وقع هذه النهاية السعيدة (Happy End) يختتم المؤلف مصنَّفه الضخم هذا، غير أن مفاجأة سعيدة أخرى نكتشفها في الصفحة التي تلي الأخيرة، وهي تحوُّل ريكور إلى شاعر يكتب، رباعية تختصر على طريقتها كل الكتاب، ونحن لن نقاوم إغراء تعريبها: تحت التاريخ الذاكرة والنسيان. وتحت الذاكرة والنسيان، الحياة. غير أن كتابة الحياة هي تاريخ آخر. اللاانتهاء، اللاإنجاز.

سنة 2001 صدر لريكور المجلد الثاني من كتاب **العادل**، ومطلع سنة 2004، وقد جاوز التسعين من عمره صدر له كتاب جديد في نحو أربعمائة صفحة يحمل عنوان (*Parcours de la reconnaissance*) ويمكن ترجمته إلى العربية **بمسارات التعرف والاعتراف**، إذ إن كلمة reconnaissance تعني التعرف إلى الأشياء والأشخاص والتأكيد على أنها هي عينها، وتعني كذلك الاعتراف بالآخر على ما هو عليه كمختلف ومتباين عن الذات. والكتاب يضم ثلاث دراسات متباينة، ويعترف المؤلف بأنه يدين هنا بالكثير لصديقه الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (Charles Taylor) صاحب كتاب **سياسات الاعتراف** (*Politics of Recognition*) الصادر سنة 1992. الكتاب يعود من جديد إلى المشكلة التي شغلت كل تأويلية ريكور وهي قضية الهوية والتعرف إليها بعد انهيار يقينية الكوجيتو الديكارتي. وتوفاه الله في شهر أيار (مايو) 2005.

---

(23) المصدر نفسه، ص 640.

الآن وقد استعرضنا معظم كتب ريكور وتوقفنا ملياً عند أهمها، هل نستطيع أن نوجز هذه الفلسفة في خطوطها الرئيسية؟ هل هناك فلسفة معينة نستطيع أن نجيب بأن صاحبها يتابعها من مصنَّف إلى آخر؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه الآن.

II ـ فلسفة بول ريكور: نسارع إلى القول بأن ريكور يؤكد بأن ليس عنده من فلسفة واحدة يتابع مسيرتها باستمرار، بل هو بدأ في الكتابة عن الإرادة ثم حدث أن كل كتاب ترك قضية معلقة كانت موضوع الكتاب الذي يليه. ثم إن الميادين التي تطرّق إليها واسعة جداً، تمنع الباحث من رؤية شمولية جامعة، فلقد كتب في علم النفس، وفي التفسير الديني، وفي التاريخ والنقد الأدبي والألسنية، وأقام الحوار مع كبير علماء الأنتروبولوجيا الثقافية في فرنسا كلود ليفي ـ ستروس، وناقش الفلاسفة الألمان قبل أن يلجأ إلى الفلسفة التحليلية الإنكليزية، تنقّل دوماً بين ضفتي الأطلسي وعلّم في العديد من الجامعات، وزار الصين واليابان والعديد من البلدان العربية وإيران، وكان داعية إقامة حوار ضخم ومفتوح بين مختلف الأمم والثقافات.

إن كل هذا الغنى والتنوع والتوزع لا يعني بأنه لا يملك فلسفة يتابعها باستمرار. إنه يعني فقط أنه يملك مشروعاً فلسفياً قد أدخل عليه العديد من التعديلات تمشّياً مع تغيّر الأحوال. فهو شاهد على عصره وعلى كل ما جاء به، وكان يصغي إلى هذا العصر ويفكر فيه فلسفياً، ولكنه لم يغير نقطة انطلاقه الأصلية.

يعتقد ريكور بأن الفلسفة هي إعطاء معنى للحياة، أي إنها معادلة بين ذات ومعنى. وهذه الذات ليست بمفهوم مجرد، بل هي ذات منغمسة بالممارسة والفعل، أي إنها تملك إرادة حرة لتنفذ مشاريعها التي تتصورها في البداية، ومن هنا فإن كل فلسفة ريكور انطلقت من تحليل هذا المشروع الحسي الملموس كما رأينا في المجلد الأول من **فلسفة الإرادة**. غير أن هذه الإرادة تنغمس في

الشر فكان لا بد من تحليل هذه البيئة وكيف عبّرت الثقافات عن هذا الولوج في الإرادة المستعبدة في غرورها، فكان المجلد الثاني من **فلسفة الإرادة** بجزءيه، وكان يريد أن يكتب جزءاً أخيراً يكرسه لانتصار مبدإ الخير لدى الإنسان والبشرية على الإرادة المنغمسة في العنف. غير أنه لم يكتب هذا الجزء الذي كان يجب أن يمثّل انتصار البراءة الإنسانية على الإثم، وانتصار الشاعرية على كل الاستعصاءات، ذلك أن ريكور ظل يؤمن بهذه الطيبة البشرية وقدرتها على تخطّي كل مآسي التاريخ، وهنا يكمن جوهر كل فلسفته. وهو يذكرنا بقول شهير للروائي الروسي دوستويفسكي، وهو أن الإنسان شرّير لأنه لا يدري بأنه خيّر، وإن من علم البشر أنهم خيرون حتى آخر واحد منهم أنهى تاريخ البشر، أي هذا التاريخ القائم على عنف لا يصدَّق، كما برهن لنا القرن المنصرم. إن كل ما يكتبه ريكور سيكون باستمرار بمثابة فصل جديد غير معلن في هذا المجلد الثالث الذي لم يكتبه. أما المنهجية التي طبّقها فإنه انطلق أولاً من فينومينولوجيا هوسرل القائمة على الوصف والقصدية والاختزال الماهيوي، ثم وجد نفسه داخل هيرمينوتيكا تحاول أن تستشف المعنى المخبأ خلف المعنى الظاهر مستعيناً بالفلسفة التفكرية التي ورثها من ديكارت وكانط ومين دي بيران وجان نابير، والقائمة على الجهد المستمر المرافق لكل تأمّل وإمعان في التفكير، من أجل ذلك الاقتراب أكثر من عالم الموضوع الذي نتفحّصه ومحاولة اكتشافه، مع رفض التمييز الذي يقيمه ديلتي بين التفسير الخاص بالعلوم والفهم الخاص بعلوم الروح أو العلوم الإنسانية، لأننا كلما استطعنا أن نفسر أكثر وأن نشرح أكثر استطعنا أن نتوصل إلى فهم أفضل.

ريكور يحب السفر والتنقل والانفتاح على الآخر، وقد بحث في كل رحلاته الفلسفية عن معنى حياته، وعن هذه الذات التي آمن ببراءتها وأنها كالحب الذي يظل ناعماً مهما قسا. إذ ليس من

الصدف أن كتابه **الذاكرة، التاريخ، النسيان** ينتهي بنوع من الحوار بين عمق بل هاوية الخطيئة وعلوّ الغفران حيث تسمع أنغام نشيد الحب خصوصاً حين نعرف بأن هذا الكتاب يشكّل في نظر صاحبه التكملة الأخيرة لسلسلة كتبه المهمة التي بدأت مع **الاستعارة الحية**، لتمتد إلى **الزمان والسرد** ثم إلى **الذات عينها كآخر**. كلمتان تختصران أو بالأصح تشكّلان مفتاح هذه الرحلة الرائعة التي يأخذنا بها ريكور في رحلته المعرفية، الكلمة الأولى هي كلمة (détour) وهي تعني اللّفة أو الدورة التي يقوم بها المرء حين لا يذهب بطريقة مباشرة، ذلك أن ريكور ظل دوماً يردد بأن هيدغر قد أقام أنطولوجيا مباشرة للدازاين أو للوجود البشري من دون أن يجعله يمرّ عبر الطريق الطويل حيث يكتشف حقيقة الآخرين. «أن أفهم ذاتي هو أن أقوم بالدورة الأكبر وهي الدورة الخاصة بالذاكرة الكبرى التي تحتفظ بكل ما أصبح ذا دلالة بالنسبة إلى مجموع البشر»[24]. إن مثل هذا القول ما زال يحتفظ بنبرة هيغلية. رغم أن ريكور قد تخلّى في نهاية المطاف عن حقيقة مطلقة تامة كما كان يطمح، وهو أن يعيد كتابة هيغل في ضوء كل المعارف المعاصرة. إن الدورة التي يريد أن يقوم بها دوماً من أجل فهم أفضل للذات، أي أن يدخل الذات من أجل تخلّيها عن نرجسيّتها في ميادين مختلفة ويشاهد بعد ذلك كيف تصبح. كل فهم للذات يمر إذاً عبر توسّط الآخرين، وأول هذه الميادين التي فتحتها العلوم الإنسانية الحديثة هو ميدان الإشارات. هذا الميدان هو ميدان اللغة وهو يؤكد بأن كل تجربة إنسانية هي منذ الأصل تجربة لسانية. ولقد برهن فرويد نفسه عن الصلة بين اللغة والرغبة، فكل تجربة عاطفية مهما كانت غائرة في غياب الطفولة يخرجها التحليل إلى وضوح اللغة.

---

(24) Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Editions du Seuil, 1986), p. 86.

إن المرور عبر الإشارات اتخذ أهمية خاصة في الستينات والسبعينات من القرن المنصرم، ذلك أن الألسنيين شددوا على أن كل شيء إشارة (signe) وهذه تشكّل الوحدة الأساسية للغة (language) سواء أكانت مجرد دالّ أو صوت أو معناها أي مدلولها، والإشارات منظّمة بينها وهي تشكل نسقاً، وهذا النسق خارج الزمان، وقائم بغضّ النظر عن مستعمليه. وهذا ما قاد إلى ما يسمّى بالبنيوية التي سيطرت على كل الفضاء الفكري الفرنسي وكان يجمعها كلها أمر واحد هو إنكار وجود الذات الفاعلة. ريكور لم ينكر على البنيوية صلاحيتها كنموذج عام للتفسير في حقل محدد(25)، بل أنكر عليها أن تمتلك كل الحقيقة. وما فعله دوماً هو أنه واجه التيارات المنكرة لدور الذات فجعل هذه الذات تعرّج على الحقل المعرفي المكتشف حديثاً وتتوقف عنده، وذلك لاقتناعه الراسخ بأن المعرفة المباشرة اليقينية كما أرادها ديكارت وهوسرل من بعده لم تعد ممكنة، ولعل أكبر سلاح استخدمه في حقل التوسط بالإشارات نظريته في الخطاب، التي استوحاها من الألسني إميل بنفنيست (Emile Benveniste). فإذا كانت اللغة عبارة عن نسق معيّن من الإشارات وليس فيها سوى هذه الإشارات، فإن الوحدة الحقيقية للغة حين نتكلمها، أي حين نحققها بالفعل هي استعمالنا لجمل بأكملها، وبالتالي فإن الجملة هي الوحدة الحقيقية للخطاب الذي قد يكون كتابة أو شفهياً. إن سمات الخطاب تتّضح وأولها أنه يحدث دوماً في زمن معين، فهو بالتالي حدث زمني بامتياز وواقع، في حين أن اللغة هي نسق احتمالي خارج الزمان والمكان، أما السمة الثانية وهي الأهم فهي أن اللغة لا تتطلب أي فاعل أو ذات، فليس المهم من يتكلم، في حين أن الخطاب هو دوماً خطاب أحدهم، إنه يعود دائماً إلى شخص

(25) Ricœur, *Réflexion faite*, p. 35.

محدَّد هو مستعمله وبالتالي يملك إحالة ـ ذاتية لا يمكن الهروب منها. وكذلك فإن الخطاب لا يتميز فقط بزمنيته وذاتيته بل كذلك بالعالم الذي يحيل إليه، إذ إنه دوماً خطاب في زمن معين يقوم به متكلّم معيّن يخبر شيئاً عن عالم معين، وبالطبع فإن ما يريد أن يقوله موجّه إلى مخاطب محدد، فإن كانت اللغة أحد شروط التواصل، فإن الخطاب هو الذي يحمل كل رسائل التبادل بين مخاطِب ومخاطَب[26].

بعد التوقف عند عالم الإشارات هناك دورة يقوم بها ريكور في عالم الرموز، الذي جاء من التعابير التي تحمل معنيين مختلفين، أو بالأصح حمله التراث الثقافي، ذلك انطلاقاً من أسماء عناصر الكون التي كان يعتقد أنها أربعة فقط: النار والماء والأرض والهواء. لقد حمل كل عنصر معنى آخر وأصبح رمزاً، وكذلك من الأبعاد الهندسية كالعلو والهبوط والعمق والارتفاع والانخفاض، وكذلك صفات الكون من نور وظلمة. وقد كرّس ريكور كل الجزء الأخير من **فلسفة الإرادة** لتحليل مثل هذه الرموز. غير أن هناك إلى جانب الرموز العامة، رموزاً تختص بثقافة واحدة فقط، بل إننا نشاهد أحياناً رموزاً معيّنة خاصة بمؤلف أو مفكر معين، أو حتى بعمل أدبي واحد، وهنا يصبح الرمز ما سماه ريكور الاستعارة الحية، ومهمة التوقف عند الرمز ليس فقط كشف المعنى الباطن له بل محاولة اكتشاف كل ما فيه من غنى التجربة البشرية، أي اكتشاف العالم الذي يحيلنا إليه، بعد أن نكون قد كشفنا عن كل القوى الخفية التي كانت تستتر وراءه.

هناك أخيراً الدورة للتوقف عند النصوص. حين يكتب الخطاب يصبح نصاً مؤلفاً من جمل عدة، أي إنه يصبح قصيدة أو

---

(26) Ricœur, Ibid., p. 184.

مقالة أو مصنَّفاً كاملاً. وهنا فإن النص، وهذا أمر مهم جداً، يكتسب استقلاليته تماماً بالنسبة إلى كاتبه، إذ إن أية قصيدة يكتبها شاعر تصبح لها حياتها الخاصة بغضّ النظر عن الشاعر، وكذلك يصبح النص مستقلاً عن الاستقبال الأول لقارئيه وكذلك عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي أُنتج فيها. والذات حين تتوقف عند نَصّ فإن أمر فهمها لذاتها يصبح التخلي عن الأنا التي تأتي لتقرأ النص، وتتخلى أيضاً عن البحث عن أنا المؤلف وظروفه النفسية والاجتماعية، وتصغي لهذا النص الذي يشكّل عالماً مستقلاً يفتحه أمام انتظارنا وتوقعنا. هذا العالم الذي يملك النص قوة نشره أمامنا هو «شيء النص».

وباختصار، فإن مفهوم الدورة هذا يعني بالنسبة إلى ريكور أن الفيلسوف لم يعد يستطيع أن يبقى في ميدانه وحده، وأن يحاول أن يقيم صرحاً فلسفياً في عزلة عما يجري. إن الفلسفة إن لم تكن تتغذى باستمرار من العلوم ومن معطيات كل العلوم الإنسانية فإنها تجفّ وتذوي. وهذا قاد ريكور إلى حمل الذات والمرور فيها لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والألسنيين وأنصار البنيوية، والفلسفة التحليلية القائمة على التحليل المنطقي للغة، وكذلك عند التحليل النفسي ومؤسسه فرويد الذي أفرد له كتاباً خاصاً، وعاد إلى مناقشته في العديد من كتبه. وكذلك ناقش بل لنقل زار برفقة الذات أسياد الريبة الذين شكّلوا الحداثة الغربية وهم إلى جانب فرويد، ماركس ونيتشه، وتوقّف كثيراً عند مفكري الفلسفة السياسية. الذات التي قامت بكل هذه الرحلات والدورات البعيدة قد أُذلّت وجُرّحت وتعبت ولكنها لم تسقط في الطريق، بل خرجت متغيرة ولكن منتصرة. إن من وقع في الطريق ولم يستطع تكملة المسار هو الأنا النرجسية المغرورة التي اعتقدت أنها تستطيع أن تكون شفّافة كلية أمام ذاتها، هذه الأنا التي رفعها هوسرل إلى مستوى فرد وقد أصبح شفافاً كلية أمام ذاته، ليس

بفضل نعمة متعالية، ولكن بفضل محايثة رفعت الأنا إلى مستوى كينونة تحتضن المعنى الأخير للوجود. غير أن مثل هذه الأنانوية لا تقود إلا إلى المتوحّداني (solipsiste)، غير أن كل وعي متوحّد يقود إلى نكران أبسط الأشياء أمامنا وهو وجود مجتمع بشري يحوي العديدين غيري، وكل واحد منهم قادر على الدخول في علاقة ذات فاعلة إلى ذات فاعلة لا علاقة فاعل بموضوع. إن المرور عند آخَر كآخَر مختلف عني يشكل الشرط الأول لتشكيل ذاتي نفسها.

الكلمة الثانية التي تشكّل مفتاح رحلة ريكور الفلسفية الطويلة هي كلمة تماسف (distanciation)، وهو يعتبر أن إدخال هذه الكلمة إلى القاموس الفلسفي يعدّ مساهمته الشخصية الحقيقية للهرمينوتيكا أو الفلسفة التأويلية. فماذا يعني ذلك؟ وكيف توصّل إلى مثل هذا المفهوم؟ أيقن ريكور بأن الفينومينولوجيا التي طبقها في المجلد الأول من **فلسفة الإرادة** قد قادت في النهاية هوسرل إلى نوع من المثالية المفرطة، وإلى أنانوية هي بمثابة علم للأنا (égologie) لا يقود إلا إلى التوحّد، وبالتالي فإن مثل هذه المنهجية لها حدودها ولا بد من تطعيمها بمنهجية جديدة هي الهرمينوتيكا أو التأويلية التي تستطيع وحدها أن تصغي إلى كل عالم الرموز والإشارات والنصوص والتراث والتحليل. الفلسفة التأويلية هذه كانت قد اكتسبت استقلاليتها مع شلاير ماخر ولم تعد مجرد تفسير للنصوص الدينية أو الكتب القديمة، بل أصبحت منهجية عامة تطبَّق على كل التراث الإنساني من أجل فهمه، وقد شددت هذه المدرسة المزدهرة في العصر الرومنطيقي على محاولة فهم نفسية المبدع وظروفه وقت إبداعه، أي إنها شاءت أن تغوص إلى فهم المبدع أكثر مما كان هو يفهم نفسه. ثم جاء ديلتي الذي اشتهر بقوله: «إننا نفسّر الطبيعة في حين أننا نفهم الحياة النفسية». الطبيعة مجموعة ظواهر وكل ظاهرة لها سببها المباشر الذي يشكّل

تفسيرها، في حين أن الحياة النفسية تحتاج منا إلى فهم حياة الإنسان وتاريخه عبر دينامية خاصة بفلسفة الحياة. ولقد شدد ريكور هنا على أن التفسير لا يتعارض بالضرورة مع الفهم، بل إن الفهم يحتويه ويتخطّاه.

سنة 1960 أصدر الفيلسوف الألماني غادامر (Gadamer) كتابه الشهير حول الهرمينوتيكا الفلسفية الذي دعاه **الحقيقة والمنهج** وفيه شدد على أن أيّ تأويلية ستصطدم دوماً، حين تريد أن تتعاطى مع الفن أو التاريخ أو اللغة، مع عقبة منهجية لا سبيل إلى تخطيها، إذ إن الحقيقة هي الحقيقة المعاشة، حقيقة الانتماء والتجذر، في حين أن المنهج يعطي موضعة الحقل الذي نتعامل معه. أنا حين أنتمي إلى مجموعة بشرية معينة فأنا أنتمي إلى ماضٍ كبير يحملني ولا أستطيع أن أتخلص منه، هناك إذاً فاعلية للتاريخ لا سبيل لي للتخلص منها. باختصار غادامر يطرح هنا كل مشكلة التراث ودوره في كل تأويلية. وكأني بغادامر يقول هنا لريكور: إن الذات التي أردت أن تخرجها من مثالية هوسرل وتمر بها في رحلة طويلة عبر معطيات مختلف العلوم الإنسانية، هي ذات منذ البداية متجذّرة في تقليد معيّن، في تاريخ حصين، كلما ابتعدت عنه أصبحت غريبة عن نفسها، مستلبة أمام حقيقتها. كل تطبيق لمنهجية تموضع هو نوع من استلاب للذات، أي تحويلها إلى غريبة عن محيطها وعالمها. كيف يمكن الذات أن تبقى مخلصة لكل ما فيها ولانتمائها إلى ثقافة معينة أي انغماسها في تراث معين وأن ترى بموضوعية؟ في نظر غادامر أن المؤوِّل لا يستطيع أن يخرج من وجهة نظره الذاتية والتي تشكل أفق تأويليته، وهذا الأفق قد يضيق وقد يتسع.

إن كنا لا نستطيع أن نخرج من الصيرورة التاريخية وأن نضع أنفسنا خارج التراث إلا بقبول نوع من الاستلاب، على ما يؤكد غادامر، وإن كان هابرماس قد رد على ذلك برفض كل التراث،

والتشديد على أفق المستقبل، فإن ريكور قد استعان بمفهوم التماسف، وهو يعني باختصار أننا نستطيع في الوقت عينه أن نظل أمينين لانتمائنا إلى حضارة معينة، وانغراسنا في تاريخ معين، وأن نضع في الوقت عينه مسافة (distance) بيننا وبين هذا الانتماء، من دون أن نصل إلى الاستلاب وإلى تشويه الحقيقة. وباختصار فإن ريكور يرفض هنا التعارض بين الحقيقة والمنهج. فإن كان غادامر يقول إما الحقيقة وإما المنهج، فإن ريكور يقول بإمكانية الجمع بينهما عن طريق وضع هذه المسافة التي لا تجعلنا غرباء بالنسبة إلى أنفسنا وماضينا. لقد شاء هوسرل إقامة معرفة الآخر والتواصل معه في عملية الاختزال المباشرة، ولكننا نعرف اليوم أن أية معرفة مباشرة لم تعد متاحة، بل هي لم تعد ممكنة أصلاً، لذا فإن التماسف يشكّل اللحظة النقدية التي تبقينا داخل عالم سبقنا، أي تبقينا في انتمائنا، ولكنها تسمح لنا بالتواصل مع الآخرين عبر المسافة وبفضلها. إن وجود هذا التماسف هو شرط كل معرفة، ذلك أن «الانتماء إلى التراث التاريخي هو انتماء مشروط بعلاقة وجود مسافة تتأرجح بين الابتعاد والاقتراب، وبالتالي، فإن التأويل يعني أن نجعل قريباً ما كان بعيداً (زمانياً وجغرافياً وثقافياً وروحياً)»[27]. إن التماسف هو شرط أي فهم إنساني، وهو التصحيح الديالكتيكي لفكرة الانتماء أي الوجود ـ في العالم الذي لم نختره نحن ولكنه كان دوماً قائماً قبلنا، لأن انتماءنا هو دوماً انتماء مساهم في تاريخ معيّن، فنحن لا نستطيع أن نفهم أي نص إن لم نقم بعملية التماسف هذه، إذ إن مثل هذا الفهم لا يتبدّى لنا إن نحن ظللنا على مستوى اللغة العادية، ولا كذلك على مستوى محاولة تحليل نفسية المؤلف وظروف إبداعه إن أية قصيدة حقيقية تتخطّى شاعرها ونفسيته وحياته، بل تتخطى نفسية القارئ

(27) المصدر نفسه، ص 51.

المحتَمَل المعاصر له أو الذي سيأتي بعد زمن يقصر أو يطول، وتذهب بنا بعيداً لتفتح أمامنا أفقاً جديداً للحياة، لما يسمّيه هوسرل عالم الحياة (Lebenswelt). وأفق عالم الحياة هذا وإن كان يغلّفنا ويسبق وجودنا إلا أنه يظل مفتوحاً أمام كل جديد، والقصيدة هنا كنص إبداعي تعلو بالحقيقة والواقع بفضل «التنوعات الخيالية» إلى مستوى غير مألوف يشكّل عالم النص الأدبي في حقيقته الأخيرة. التماسف هنا هو الذي سمح لنا أن نكتشف المرجعية الأخيرة التي يحيلنا إليها كل نص يختزن جزءاً من التجربة الإنسانية.

ولمفهوم التماسف تطبيق سياسي مهم، إذ إنه يمثل اللحظة النقدية الضرورية أمام كل أيديولوجيا سائدة من أجل التوصل إلى تواصل حُر لا تعترضه العقبات والمعوقات، كما يطالب بذلك هابرماس، وهو على صواب. وقد أكد هذا الأخير بأن كل فلسفة ما بعد الحداثة المتمثلة بفوكو ودريدا وليوتار إن لم تقبل المرور بمثل هذا التماسف الذي هو شرط الموقف النقدي، فإنها تتعرض لخطر التحول إلى فلسفة محافظة جديدة[28]. وكذلك فإن هذا التماسف يلعب دوراً مهمّاً في كتابة التاريخ، إذ إنه يشكل الشرط الذي يعصم الباحث من الوقوع في فخ المركزية الاثنية الغربية[29]. ولقد جعل جاك دريدا من التنديد بمثل هذه المركزية أحد محاور فكره الأساسية.

غير أن التماسف الذي يشكّل شرط فهم لأي تجربة إنسانية، ويشكل اللحظة النقدية، والذي كان قد وضع مسافة بينه وبين الانتماء، ورفض مقولة المعرفة المباشرة وشفافية الوعي الذاتي، وفتح الأفق الأخير لعالم النص الإبداعي، فمثّل بمعنىً ما توق

---

(28) Clark, *Paul Ricœur*, p. 155.

(29) Ricœur, *Temps et récit*, t. 3: *Le Temps raconté*, p. 264.

الذات إلى المعرفة وشوقها إلى فهم كل شيء، أي إنه مثل العلو والتسامي والارتفاع، يكتشف في الوقت عينه محدوديته، وكذلك تناهي كل معرفة إنسانية، إذ إن هذا التماسف نفسه يظل ينتمي في نهاية المطاف إلى الانتماء، ويشكّل جزءاً منه. إن تحليله النقدي لا يعطيه معرفة الإطلال على كُنه الحقيقة الأخيرة. هنا أيضاً الذات مسلحة بهذا التماسف تجوب الآفاق، وتحاور الثقافات غير أنها تكتشف في النهاية أن المعرفة المطلقة غير ممكنة، وأن كل شمولية لفهم التاريخ قد سدت أمامها كل الأبواب. هنا أيضاً يجب التخلي عن هيغل، إذ إن «رفع النظرية النقدية إلى مستوى المعرفة المطلقة هو مجرد وهم»[30].

III ـ موقع هذا الكتاب: يحتل كتاب **الذات عينها كآخر** موقعاً مميزاً بين كل مصنفات ريكور إذ إنه نشر سنة 1990 أي إنه جاء في مرحلة متقدمة من عمر مؤلفه، وقد شاءه بحسب اعترافه هو نفسه بمثابة تتويج لكل فلسفته، وجردة كاملة لما كان قد صنّفه. والكتاب يعود من جديد إلى المشكلة التي شغلت فكرنا وكانت وراء كل سجالاته السابقة مع الآخرين وهي مشكلة الذات، والذات الفاعلة، التي كان البنيويون الفرنسيون قد أنكروا وجودها. الذات ستقوم هنا برحلات جديدة وستزور بقاعاً لم تقم بارتيادها سابقاً لتخرج مرة أخرى منتصرة ولو نسبياً.

منذ المقدمة يخبرنا المؤلف بأن الكوجيتو الديكارتي الواثق من نفسه الذي اعتقد أنه قد ترسّخ وكان قادراً على تأسيس ذاته بذاته قد أذلّه نيتشه وحوّله إلى مجرد وهم. فأين تكمن حقيقة هذا الكوجيتو، هذا الأنا أفكر الذي يحتوي الذات؟ يسارع الفيلسوف إلى إقامة تمييز مهم سيكون محور كل كتابه هو التمييز بين هوية ذاتية تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها رغم مرور

(30) Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 330.

الزمان بطريقة الوفاء للوعد المقطوع، وبين هوية ثابتة لا تتغير ليست هي الذات بل ما يسمى بالإنكليزية the same التي تتميز عن the self. هذه الهوية التي يمكن تسميتها بالفرنسية بالتعبير le même أو mêmeté يمكن أن ندعوها بالعربية العين أو ما هو عينه أو العينية، وهي أقرب إلى مفهوم الجوهر الذي لا يتغير بل يظل محافظاً على ما هو عليه، على الرغم من مرور الزمان. وهاتان الهويتان تنتميان إلى حالين مختلفتين من الوجود، إذ إن الهوية الثانية تنتمي بالأحرى إلى عالم الأشياء التي هي بتصرفنا ويمكننا أن نستعملها كما نشاء، في حين أن الهوية الذاتية تنتمي إلى الوجود الذي لا يستطيع إلا أن يطرح الأسئلة حول وجوده.

هذا التمييز سيكون حاسماً في معظم فصول الكتاب، وسيكون سلاح المؤلف وهو يدخل العالم الجديد لمغامرة الذات (soi) الباحثة عن موقعها الأنطولوجي، أي عن وضعها الأخير، بعد أن أنزل نيتشه، سيد الارتياب، الإذلال الأكبر بالأنا النرجسية.

إن ريكور سيلجأ هنا أولاً إلى التحليل بالمعنى الذي أخذته الفلسفة التحليلية الإنكليزية التي تقوم أساساً على التحليل المنطقي للغة، إذ إن الفلسفة التحليلية تشتمل على غنى كبير، ومتسلحاً به سيتكلم على الإنسان المتكلم ثم على الإنسان الممارس للعمل والمتألم، لذا فإنه سيكرّس الفصلين الأول والثاني للغة، ويبدأ بمقاربة دلالية للغة، ويناقش هنا أساساً ستراوسن الذي ينطلق من وجود الأجساد، ويعتبر الفاعل مجرد أحد الأشياء التي نتكلم عليها، ويلغي الأحداث الذهنية والتصورات والأفكار. مرة جديدة نحن أمام تحليل لساني ينكر وجود ذات فاعلة، فيرد ريكور بأن كل ما يفعله ستراوسن هنا هو اللجوء إلى الهوية عينه، إلى ما هو متجمد خارج الزمان، ويهمل كل الهوية الذاتية التي تتصف

بالقدرة على استعمال اللغة والتغير مع الزمن. أما الفصل الثاني فهو مكرس لمقاربة تداولية للغة، ويناقش المؤلف أفعال الخطاب عند أوستن وسيرل. مرة ثانية نحن أمام تحليلية تخفي الذات المتكلمة، وتنسى أن داخل كل جسد هناك جسد خاص، جسد ينتمي إلى حلقة ما يخصني أنا بالذات.

أما الفصلان الثالث والرابع فهما ينقلاننا من عالم الإنسان المتكلم إلى عالم الإنسان الممارس الفاعل والمتألم. هنا أيضاً في الفلسفة التحليلية نحن أمام مقاربة دلالية تنكر وجود الفاعل وتعتقد أنه ليس سوى أحد العناصر التي تكوّن الحدث. ريكور يناقش هنا أ. أنسكومب ثم دافيدسون. وهما يشددان على ما يدعوانه الحدث، وبين كل أحداث العالم، أي ما يقع فيه، يشدد التحليل على ما يستحق أن يسمى عملاً. كل حدث هو واقعة مستقلة يمكن وصفها منطقياً في حد ذاتها من دون اللجوء إلى مفهوم الفاعل. فلو قلنا بأن زياداً ضرب ضربة قوية، فإن الضربة هنا هي في موقع الحدث الخاص الذي يمكن عزله ووصفه، في حين أن زياداً هو في موقع الجوهر ليس كأمر مختلف عن بقية الأشياء المادية التي تكوّن الحدث، ولكن كحامل له، والحدث له المنزلة الأنطولوجية عينها مثل الجوهر. ويرد ريكور بأن نسبة محمول إلى فاعل منطقي هي غير عملية الإسناد التي يقوم بها الفاعل الحقيقي، إذ إنه يسمي نفسه حين يسمي آخر، وهو قادر على هذه التسمية الذاتية وعلى تحمّل تبعة عمله كمسؤول. مرة أخرى الفلسفة التحليلية توقفت عند الهوية عينه، الهوية المتجمدة كجوهر وأهملت البعد الآخر وهو الهوية الذاتية.

بعد ذلك ينتقل المؤلف إلى إثارة مسألة الهوية الشخصية التي تنطلق من نواة ثابتة تصاحب الذات في الزمان، وتصبح هوية سردية أي قصة ذلك الذي يقدر أن يروي قصة حياته بأكملها،

فينسّقها ويدخل إليها عناصر خيالية كي تصبح أقرب إلى الاستيعاب. هنا يحصل ديالكتيك بين الهوية الذاتية والهوية العينية، هوية الثبات وعدم التغيير. الطبع هنا هو الذي يرافق الهوية الذاتية كهوية عينية، إذ إنه الأمر الوحيد الذي يبقى كقدر لا يتغير على مدى حياة بأكملها. هذه الهوية السردية تشكل الجسر الذي سيصل الإنسان المتكلم والفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل تبعة عمله، لذا فإن الدراسات الثلاث التالية ستشكل بالضبط الفلسفة الأخلاقية عند ريكور، أي هذه الفلسفة التي تلتقي بالآخر القريب وبالآخر البعيد الذي هو الغريب.

يبدأ ريكور بالتمييز بين الأخلاق (éthique) وبين الواجبية أو أخلاق الواجب (morale)، الأولى أتتنا من أرسطو وهي تتعلق بكل ما هو جيّد وحسن وخيّر ويجعل الحياة طيّبة، أما الثانية فإنها تتعلق بكل ما نعتبره كعمل إجباري فيه إلزام وإكراه، ويقوم على معيار صلاحيته الكلية القابلة للتعميم، وقد جاءنا مباشرة من كانط، ومن الأمر المطلق عنده. إن الأولوية في هذا الميدان تظل للأخلاق أي لهذه الأمنية الأساسية التي تستهدف غاية معينة، أي إنها غائية منطلقة من الرغبة، ويمكن بالتالي تعريف الاستهداف الأخلاقي بجملة واحدة هي الحياة الخيرة الجيدة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة. الحياة الحسنة الجيّدة للذات تنطلق من القدرة على تحديد أهداف معينة واختيار الوسائل الكفيلة بالوصول إليها أي الروية، وتنطلق مثل هذه الحياة من قدرتنا على العمل عن قصد، وفكرة التقدير لذاتنا التي تتحكم في خياراتنا. إن تقديرنا لما نفعله ورضانا عنه هو المعيار للعمل الخيّر الجيد لهذه الحياة التي تريدها رغبتنا الأساسية ناجحة بلا ضرر ولا ألم. ولكن الذات لا تعيش وحدها بل تكتشف سريعاً البنية الثنائية الحوارية للعيش، إنها تكتشف الآخر، هذا البعد يفرض عليّ موقفاً متعاطفاً مع الآخر الذي ألتقيه كل يوم، وهذا يتطلب ليس

فقط اهتمامي بالآخر، بل العناية به ورعايته. تقدير الذات ينعكس احتراماً للآخر، ومن دون هذا الاحترام ليس هناك من تبادل ممكن مع هذا الآخر.

نحن هنا في الرعاية أمام علاقة بين أنا وأنت، أي ضمن مواجهة مباشرة تحكمها المساواة، كما في الصداقة. غير أن هناك قريباً آخر هو البعيد الذي ليس بيني وبينه أي مواجهة مباشرة أو صلة يومية أو احتكاك الذي هو أي إنسان. العلاقة هنا تحكمها فكرة العدالة، إذ إن رغبة العيش الجيد لا تتوقف على العلاقات الشخصية بل تتخطى ذلك للمطالبة بمساواة غير تلك القائمة بين صديقين، أي العدالة التي تعني أن يحصل كل واحد في جماعة معينة على الإنصاف، أي على نصيبه الذي يستحقه.

لقد أقام ريكور حواراً متجدداً مع أرسطو وخصوصاً كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** الذي عرفه العرب في العصر الوسيط تحت اسم **نيقوماخيا**، في كل تحليله لهذه الرغبة في الحياة الجيدة الطيبة، وهي قائمة على غائية هذه الرغبة الأصلية. ولكي نرى مدى صلاحية مثل هذا الهدف لا بد له من مواجهة مع أخلاق الواجب التي كان كانط بطلها. إن هذا يتطلب إمكانية تعميم المبدإ الذاتي الذي يتحكم في تصرُّفنا أي عقلنته عن طريق وضع معيار له، وهكذا يصبح استهداف الحياة الجيدة عقلاً عملياً أي إنه لا يقول لنا ما يجب عمله، ولكنه يحدد المعيار الذي يجب أن يخضع له تصرفنا، وهذا المعيار هو إمكانية جعله عامّاً وكلياً أي صالحاً لكل الناس، وفي كل الظروف والأمكنة، وقد صاغ هذا المعيار كانط في الأمر الحملي المطلق «إفعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها، في الوقت عينه، أن تغدو قانوناً كلياً». إن الإرادة الخيّرة هي بحسب كانط خير أمر بين كل الأمور الخيرة الصالحة، وهي تعني استقلالية هذه الإرادة وخضوعها لتشريعها الذاتي المنطلق منها، من حرية فردية يستلزمها

العقل العملي، وإرادة العيش الخيّر الصالح تتلاقى هنا مع متطلب العقل العملي الأساسي في عدم الخضوع لتشريع يأتي قهراً، ولكنه ينبعث من إرادة سبق لها فتخطت عبوديتها، وأصبحت تنتج القانون الكلي.

يتمثل القسم الثاني من الأخلاق بالعيش الجيد الخيّر مع الآخر، كما رأينا، وهنا لا بد لهذه الرغبة من أن تخضع لمعيار جديد، لصيغة جديدة للأمر الأخلاقي المطلق. الصيغة الأولى ظلت صورية شكلية، أما الآن فلا بد من صيغة تنبّه إلى أمر خطير في العلاقة مع الآخر، وقد صاغها كانط هكذا: «افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك، كما في شخص غيرك، كغاية دائماً، وفي الوقت نفسه، لا كمجرد وسيلة البتة». إن فكرة الإنسان كغاية في حد ذاتها تضيف شيئاً مهماً إلى فكرة احترام الآخر ورعايته، كما كان الحال في الأخلاق. فما تريد واجبية كانط أن تشدد عليه هنا هو قضية العنف في العلاقة مع الآخر، هذا العنف المتأتّي أصلاً من إرادة الاستغلال المحفورة في بنية التعامل الإنساني. إن ما كان في الأخلاق رعاية قائمة على احترام الآخر يصبح، هنا مع الواجبية، هذا الواجب الأخلاقي الذي يقينا من السقوط في عنف الاستغلال أو التهديد بالعنف أو اللجوء إليه.

أما العيش مع المجموعة كلها في مؤسسات عادلة فإنه يأخذنا بعيداً في شتى نظريات إقامة العدالة، بل يقودنا إلى الولوج في السياسة، وما يمارسه البشر من عنف بعضهم تجاه بعض. يناقش ريكور مطولاً نظرية العدالة عند الأمريكي رولز ويتوقف عند إشكالية رفع الظلم عن الناس وإرادة الإنصاف القائمة على النظريات التعاقدية، غير أن كل هذه النظريات تفترض مسبقاً وجود القاعدة الذهبية القائلة «لا تفعل مع الآخرين ما لا تريد للآخرين أن يفعلوه معك»، وقد جاءت عند كانط في واجبياته

على النحو التالي: «إفعل كما لو كان على قاعدة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون كلي للطبيعة».

غير أن واجبية كانط تصطدم هنا بواقع حيرة الإنسان وفي ظروف لا تعود الأخلاق الواجبية الشكلية الكانطية تفيد كثيراً، ذلك أن الوضع البشري هو في عمقه الأخير وضع مأساوي. هنا يفرد ريكور في كتابه فاصلاً يكون بمثابة تمهيد أو استراحة أو دورة عند الأدب، ويهدي هذا الفاصل المتعلق بالطابع المأساوي للوجود لابنه أوليفييه الذي كان قد انتحر. يلجأ ريكور إلى تحليل تراجيديا **أنتيغوني** التي كانت أشهر مصنفات اليوناني سوفوكلس، قبل أن تأخذ مكانها تراجيديا **أوديب ملكاً** بسبب فرويد. إن الوضع البشري كما تظهره المسرحية هنا هو أن الإنسان يتعلم دوماً بعد فوات الأوان، بعد أن تكون المأساة قد جرفته، وحين يصبح فطناً حكيماً يكون قد أضاع حياته.

هذا الدرس الذي يأتي الفلسفة من الأدب، من الإبداع الشعري يقود ريكور للعودة إلى أرسطو، فنحن في بحر التيه في الوجود وأمام آلام الإنسان الذي يواجه ظروفاً مأساوية معقَّدة لا يصلح معها معيار سابق يبقى مرشدنا لاستهداف الحياة الجيدة الخيرة ما دعاه أرسطو الفطنة أو الحكمة العملية المتصلة بالتجربة والخبرة والتبصر، وبعد النظر والقدرة على الحكم الصائب، في الظروف الخاصة والمعقدة التي نواجهها في حياتنا اليومية، كي نتجنب الوقوع في الهاوية. ليس هناك في نهاية الأمر معيار أخير يحسم مراعاتنا، ومن هنا كانت أسبقية أخلاق الرغبة في العيش الجيد، وكان الرجوع إليها هو النبراس الوحيد.

إن عدم وجود معيار أخير مطلق صالح لجميع البشر يتنافى، على الصعيد السياسي، مع ادعاء الغرب بأنه يملك كل الحقيقة، إذ إن الحكمة العملية تتطلب على الصعيد الجماعي، صعيد العيش

معاً، ما يسميه ريكور المحاجة الأخلاقية القائمة على فتح جدل أمام الجميع تناقش فيه كل أمور الشأن العام كالحكومة الجيدة والديمقراطية، وحتى حقوق الإنسان التي نوقشت جيداً في الغرب، ولكن حواراً حولها لم يجرِ مع بقية العالم، أي مع مختلف الثقافات كي نرى إن كانت فعلاً قيماً كونية. إن هذه المناقشات المستمرة والتي تتناول كذلك كل تراث أمة ودوره الحالي تهدف إلى التوصل إلى حقيقة ليست مطلقة ولكنها تشكّل اقتناعات الناس التي اكتسبوها نتيجة هذا الحوار الدائم بين الجميع. والاقتناع هو المرادف الأول لكلمة الإقرار، هذا الإقرار القائم على الوثوق بالآخر والثقة به.

لقد أكد ريكور بأن الإقرار هو مفتاح كل كتابه هذا. فلماذا؟ كل الكتاب هو عبارة عن أنتروبولوجيا فلسفية تحاول أن تجيب عن سؤال كانط ما هو الإنسان قبل أن تنتقل في الفصل الأخير إلى أنطولوجيا فلسفية تجيب عن ماهية الوجود. الإقرار هو الهوية الذاتية التي تخرج منها هذه الأنا التي أعلى من شأنها ديكارت وأذلّها نيتشه، هذه الذات التي كانت تتميز بالقدرة على التكلم ومخاطبة الآخر والقادرة على الحياة العملية والممارسة اليومية والتي تسرد قصة حياتها، وتستهدف أن تعيش حياة ناجحة جيدة مع الآخر غيرها، وتنشد العدالة للجميع، وتطالب بديمقراطية قائمة على حوار مفتوح أمام جماعة محددة، ثم أمام البشر أجمعين، وتعود من كل رحلتها هذه وقد اكتسبت موضوعيتها الخاصة بها التي هي أكثر من مجرد رأي وأقلّ من يقين، هذه الموضوعية التي تختصرها كلمة إقرار، والإقرار هو الحقيقة التي على الذات عينها التي اكتشفت نفسها كآخر أن تقبل بها، بعد أن سدت أبواب اليقين الأخير أمامها. لقد وجد هيدغر الأنطولوجيا المباشرة التي أقامها في مفهوم الانهمام (sorge/ souci) أما ريكور فإنه يجد أنطولوجيا الطريق الطويل الذي اختاره في مفهوم الإقرار

الذي هو عبارة عن اقتناع ووثوق وثقة ونقيض للشك والريبة، وقد تأتّى من هذه الرحلة الطويلة التي لم تكن ممكنة لولا أن الذات كانت تتمتع منذ البداية بالمقدرة التي يسميها أرسطو القوة ويدعوها سبينوزا الجهد. غير أن مثل هذه الأنطولوجيا تظل تحمل شرخ غياب المعرفة المطلقة والحقيقة الأخيرة، لذا فإن الفيلسوف يظل يحمل معه ظِل لا أدريته.

خلاصة: لقد سافر ريكور كثيراً، وكان يعرف دوماً كيف يصغي إلى الصوت الآخر وقد رفض تقسيم الفلسفة إلى واحدة قاريّة وأخرى انجلوسكسونية، وشاء أن يكون متنبهاً إلى كل ما يجري حوله، ومن هنا كانت سعة أفق مصنفاته، وقد أقام الحوار مع كل كبار الفلاسفة، وقد فتح الأبواب أمام كل التيارات التي تأتيه من شتى العلوم الإنسانية، من الألسنية إلى التحليل النفسي إلى الأنتروبولوجيا الثقافية إلى التاريخ، حتى إن البعض عدّه مجرد قارئ للآخرين يعيش على ما قالوه، ولا ينتج فلسفة خاصة به، وهو بالتالي أقرب إلى أستاذ جامعي يعلّم الفلسفة منه إلى فيلسوف حقيقي أصيل. إن هذا القول يتجاهل حقيقة أساسية. إن الحوار الأكبر الذي يقيمه ريكور هو مع أرسطو الذي دعاه العرب المعلم الأول، وقد خصص ابن رشد قسماً كبيراً من حياته لشرحه، ولم يمنعه ذلك من أن يكون فيلسوفاً كبيراً وأصيلاً. والواقع أن هناك صلة حقيقية تربط بين أرسطو وابن رشد وريكور، فالثلاثة كانوا شغوفين جداً بالانصراف إلى المطالعة وإلى الوقوف على فكر الآخرين، والثلاثة بنوا فلسفتهم على الانطلاق دوماً مما قاله مَن سبقهم. وأرسطو الذي يبقى بحق المعلم الأول كان دوماً يستعرض كل آراء الآخرين، ويشكل مجموع مؤلفاته موسوعة كاملة في شتى الميادين، هذا التجميع لشتات المعرفة هو سمة ثانية تربط هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، فابن رشد اعتقد بعمق بإمكانية ضم كل المعرفة البشرية بعضها إلى بعض عن طريق الإصغاء إلى كل الأمم، حتى

وإن كانت بعيدة جداً عنا. وأخيراً هناك سمة أخرى تجمع الثلاثة وهي التشديد على البقاء ضمن حدود العقلانية الصارمة، فأرسطو خالف أستاذه أفلاطون لأنه لجأ إلى الاستعارات الشعرية، والتزم ابن رشد الإصغاء إلى صوت العقل لا صوت العامة، وطالب ريكور في فلسفته التفكرية بالابتعاد عن طريق الحدس المباشر والحقيقة الصوفية، والتزام الجهد العقلاني المحض، وعدم خلط صوت الفيلسوف بصوت المتديِّن. ولقد قال ريكور بأن الإنسان المعاصر يهتم أكثر بالخلود هنا على الأرض من اهتمامه بالأبدية، وقد نسب إلى ابن رشد قولاً قريباً. وقد رأى الاثنان في التأويلية طريق التوصل إلى حلول عملية لمجمل المشاكل المطروحة على الصعيد الحقوقي والسياسي. غير أن الكلام على فلسفة ريكور يظل مقصراً أمام غنى لقائه، والحوار معه، وصداقته، وهذه الإنسانية التي يلمسها كل من كان له فرح مجاورته.

IV ـ ملاحظات حول تعريب الفلسفة الغربية المعاصرة:

طيلة ترجمتنا أشرنا إلى كل استعمال جديد أو ملتبس مع شرح له، وسنحاول الآن أن نوجز خلاصة تجربتنا في المساهمة في تعريب الفلسفة الغربية المعاصرة. الملاحظة الأولى هي أن كل شيء قابل لأن يترجم، وأن الانتقال من لغة إلى أخرى هو أمر ممتع مهما كانت الصعاب، وأن النقص إن وجد فهو ليس في اللغة بل في مستعملها. ولا بد من احترام اللغة وتاريخها في كل عملية انتقال من لغة إلى أخرى، واللغة العربية تكتنز إرثاً فلسفياً هائلاً يشكل كنزاً كبيراً، لا بد من الاطلاع عليه والاستعانة به، إلى أقصى الحدود. غير أن ذلك لا يتم بشكل آلي، فبعض المصطلحات قد تغيّر معناها مع مرور الزمان. فكلمة aporie مثلاً تعرفها الفلسفة منذ أرسطو على الأقل، وقد ترجمت في العصر الوسيط بمسألة غامضة، وكانت تعني بالضبط الإشكال. غير أنها في التراث الغربي المعاصر أصبحت تعني مشكلة مستعصية لا حل

لها، وتقترب من قضية لا يمكن البت فيها، كمثل الإسكافي الذي نزرع في جسمه ذاكرة أمير، فهل يبقى إسكافياً أم يصبح أميراً؟ أحد المعاجم الكبيرة خلط بينها وبين كلمة (dilemme) الإحراج. أما الدكتور بسّام بركة فقد عرّبها بكلمة «تعارض» وذلك في ترجمته لكتاب جورج مولينييه، **الأسلوبية**، الصادر عن دار مجد، بيروت سنة 1999 في الصفحة 166. في حين أن د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي يعرّبانها بكلمتين: اللغزية أو العماية، في كتابهما **دليل الناقد الأدبي**، الصادر عن المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، طبعة ثانية 2000. أما نحن فقد قررنا تعريبها بكلمة استعصاء أو بالإشكال المستعصي. ونأمل أن يستسيغها الاستعمال، ويجعلها كلمة مألوفة على الصعيد الفلسفي، لأن الاستعمال له دوماً الكلمة الأخيرة في هذا المضمار. واللغة العربية في تاريخها الطويل كانت تستقبل العديد من المفردات الأعجمية، غير أن الاستعمال أو بالأصح عدم الاستعمال كان يقوم بعملية رفض لغالبية هذه المفردات.

بعض مفردات الإرث الفلسفي حرّف الاستعمال الحديث معناها أو كاد، مثل كلمة (forme) صورة و(formel) صوري، وأشاع كلمة شكل، وشكلي وشكلاني، وكذلك كلمة (universel) كلي التي تتعارض مع (particulier) جزئي، وقد أشاع الاستعمال كلمة كوني، وذهب بكلمة كلي إلى الكليانية والشمولانية، بمعنى التوتاليتارية (totalitarisme).

هناك مفاهيم كانت تعني شيئاً، ثم تغيرت داخل التراث الغربي المعاصر نفسه، فهل يجب الإبقاء على المفردة عينها أم من الأفضل إيجاد مفردة جديدة في العربية؟ الواقع يستدعي في معظم الأحيان استنباط كلمة جديدة، لأن الدلالة تغيرت جذرياً، فكلمة pragmatique كانت في حقل الفلسفة صفة أو نسبة إلى البرغماتية، ولكنها دخلت حقل الألسنية كعلم جديد يتعلق بمعرفة

ما يصنعه المتكلمون حين استعمالهم للغة، فكانت التداولية، وهناك العديد من مثل هذه الحالة وقد أشرنا إليها في مكانها.

أحياناً كثيرة يكون المترجم أمام مصطلحات جديدة تماماً، في هذه الحال فإن لكل باحث أن يجتهد كما يشاء من حيث المبدأ، غير أن هذا الأمر لا يخلو من مجازفة، إذ إنه قد يعني أن يصبح للمفهوم عينه مرادف مختلف في كل منطقة عربية، فلا يعود الاتصال الجيد ممكناً، ويصبح التبادل صعباً، فلا بد في النهاية من محاولة لضبط الأمور، ولعل من الأفضل محاولة الاقتراب مما يعنيه المصطلح في أصله الأعجمي. لنأخذ مثلاً الأفعال الناتجة عن القول، فقد قامت محاولات عديدة لإيجاد مرادفات لها. فسعيد الغانمي مثلاً في ترجمته لكتاب بول ريكور **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى** الصادر عن المركز الثقافي العربي في بيروت والدار البيضاء سنة 2003 قد ترجم، «باجتهاد شخصي»، على حدّ قوله (locution) بالفعل التعبيري و(illocutionary) بالتقريري و(perlocutionary) بالتأثيري (ص 41). وكان الدكتور بسام بركة قبله، في ترجمته لكتاب **الأسلوبية** لجورج مولينييه الصادر عن دار مجد، بيروت، 1999 قد ترجم (illocutoire) بالتحقيقي و(perlocutoire) بالتأثيري (ص 156)، في حين أن الدكتور عادل فاخوري قبلهما التزم بالجذر اللاتيني لهذه الكلمات والذي يعني القول فاشتق منه الفعل (illocutionary act) وكذلك الفعل بالقول (perlocutionary act)[31]. وبهذا الصدد فإن ريكور يستعمل كلمة distanciation، وقد ابتدعها هو من كلمة (distance) مسافة، وقد ترجمت أحياناً بالتنائي وأحياناً بالابتعاد،

(31) عادل فاخوري، «نظرية الأفعال الكلامية»، في: معن زيادة، محرر، **الموسوعة الفلسفية العربية**، 3 مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1997)، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص 1332.

في حين أن قصد المؤلف ليس ذلك لأنه لا يريد أن يعبر عن أي بعد عن الانتماء، ولكن القيام بوضع بعض المسافة الكافية كي يدخل الموقف النقدي منها، لذا فقد عرّبناها بكلمة تماسف، انطلاقاً من كلمة المسافة نفسها، ونعتقد بأن الاستعمال كفيل بأن يجعلها تصبح مألوفة.

بعض الأحيان لا تكون الكلمة قد عربت بكلمة خاطئة، ولكن قد تكون هناك كلمة قابلة لاستعمالات أكثر، وبالتالي تلبي حاجات أكثر، فكلمة منظومة ليست خطأ حين تعرب كلمة (système)، غير أن كلمة نسق وهي عريقة في الاستعمال الفلسفي العربي، يمكننا بسهولة أن نشتق منها فعل نسقَنَ (systématiser) ومنسقن (systematize) ونسقنة (systematization)، وهذا ما قد قمنا به فعلاً.

إن الاستنباط ضروري في حالات كثيرة واللغة العربية غنية ومطواعة في هذا المضمار أكثر مما يظن البعض، إنها فقط متطلِّبة وتهوى احترام رهافتها الجمالية، إذ لا تميل إلى العشوائية، ولا إلى الفوضى، ومن هنا فإن كل الاشتقاقات وهي كثيرة في الفلسفة عليها أن تتمشى مع عبقرية اللغة العربية التي تتصف أول ما تتصف بهذا الحس المرهف، فلا نرهقها باشتقاقات كان من الممكن الاستغناء عنها. بعض الاشتقاقات يلاقي رواجاً سريعاً لشدة الحاجة له، كما حصل مع الفعل عولَم ومصدره عولمة الذي كانت له في البداية حاجة فلسفية لترجمة فعل (mondifier)، ثم انتقل إلى الحقل الاقتصادي السياسي ليعني (mondialiser)، فهل هناك حاجة فلسفية إلى ترك هذا الاشتقاق واللجوء إلى آخر للتمييز بين مفهومين مختلفين تماماً؟ ليس بالضرورة. بعض الإضافات قد تكون سهلة لا تخدش حساسية العربية مثل التعبير اليوناني ميتا (méta) الذي يعني بعد، كما في التعبير ميتا ـ مقولة (ما بعد المقولة) (méta-catégorie)، فلم نتردد في الإبقاء عليها على حالها.

إن الصعوبة الأولى في ترجمة هذا الكتاب كانت في العنوان نفسه، فكل الذين ذكروه بالعربية واجهتهم صعوبة ترجمة même وقد أهملوا وجودها في غالب الأحيان، فقالوا الذات كآخر، أو الذات بما هي آخر. غير أن كلمة même مهمة جداً في الفلسفة المعاصرة فهناك عند نيتشه عودة le-même أو the same. وريكور يبني كل كتابه على تمييز بين الذات (soi) أو (self) بالإنكليزية و(le-même). وهنا كان اللجوء إلى كلمة كانت شائعة ثم بدأت بالاختفاء من الأفق الثقافي هي كلمة عين يفي بالغرض. ولم نتردد بإضافة ال التعريف إليها، وإن لم يكن الأمر مألوفاً، كلما دعت الحاجة إلى ذلك، فنقول عودة العينه، وكذلك اللجوء إلى التعبير عينية مقابل (mêmeté، sameness)، ومن هنا كان تعريب عنوان الكتاب **الذات عينها كآخر**، أي بما هي، في نهاية المطاف آخر.

هناك أحياناً إصرار من المؤلف على استعمالات مختلفة متعددة لمفهوم واحد، لأن تحليله يتطلب ذلك، وفي مجال فلسفته الأخلاقية يلجأ ريكور إلى ثلاث مفردات مختلفة واحدة من أصل يوناني هي éthique والثانية من أصل لاتيني هي morale والثالثة ألمانية هي Sittlichkeit التي أصر على إبقائها بصيغتها الأصلية، كما اقتبسها من هيغل، رافضاً ترجمتها بكلمة éthique كما فعل غيره. أمام الكلمة من أصل يوناني وضعنا كلمة أخلاق أما بالنسبة إلى morale والتشديد فيها على أخلاق الواجب فقلنا الواجبية، وأمام الكلمة الألمانية التي شاءها هيغل أبعد وأسمى من كل اعتبار أخلاقي عادي فكنا أمام حيرة الاختيار، فاستعملنا شيمية وخلوقية فقط للتأكيد على أن العربية تملك غنى يمكن اللجوء إليه عند المقتضى.

والعودة إلى العربية لا تعني اللغة فحسب، فقد تعني كذلك العودة إلى تراثها الفلسفي، وقد لجأنا إلى ذلك عند لقائنا بكلمة solipsiste التي انتهت إليها كل فلسفة هوسرل، حين شددت على

طابع العزلة والانفراد والتوحد في كل معرفة الذات لنفسها ولغيرها، فكان أن فكرنا بالفيلسوف العربي ابن باجة الذي كان أول من فكر بالعزلة والتوحد وصاغ نظاماً يعيش فيه حكيمه، أسماه «تدبير المتوحّد»، فقلنا المتوحدي ترجمة لكلمة solipsiste، ونحن نقترح كلمة متوحدية كمرادف لكلمة solipsisme.

غير أننا لم نتردد كذلك في الإبقاء على الكلمة في صيغتها الأصلية، في الكثير من الأحيان، فكلمة époché من الأفضل الإبقاء عليها والقول أبوخيه، لأن تعريبها بتعليق الحكم هو تفسير لها، والكلمة اقتبسها هوسرل من بيرون (Pyrrhon) مؤسس الشكوكية (scepticisme) في العصر القديم. وما دمنا بصدد هوسرل فإننا نقول بأننا قد أبقينا على تسمية منهجيته كما هي فينومينولوجيا مقابل (phenomenology). صحيح أن العرب لا يهوون الكلمات الطويلة جداً، كما هو الحال مع هذه التسمية. غير أن البديل من ذلك هو نوع من الفوضى: الفلسفة الظهورية، الظاهرات، الظاهرية، الظاهراتية، الظواهرية، عالم الظهور، الفيمياء[32]. حسنة كلمة فينومينولوجيا ومشتقاتها أنها رغم طولها تتجنب الوقوع في مثل هذه الفوضى.

أحياناً كثيرة يستعمل المفكر كلمات تقنية ولكن بمعنى غير تقني، وفي هذه الحالة فإن اللجوء إلى المعنى المتداول وإلى الكلمة المألوفة العربية يظل أفضل بكثير من تثقيل النص بمفردات غير شائعة، وهذا يقودنا إلى القاعدة الجوهرية في كل تعريب للفلسفة وهو التزام جانب الحد الأقصى من الوضوح. فالفلسفة متهمة أصلاً بالغموض، ومهمة الناقل ليست أن يؤكد التهمة، بل أن يبعدها عن أذهان الناس، وأن يأتي بنص واضح، وإن احتاج

---

(32) انظر: جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها** (بيروت: دار الأحوال والأزمنة، 2002)، ص 269.

الأمر، يكون أوضح من النص الأصلي نفسه. ومن حسن حظنا أن النص الذي قمنا هنا بتعريبه كان في غاية الوضوح والدقة، وهما صفتان تفاخرت الفرنسية دوماً بامتلاكهما، غير أن هذا لا يمنع أن تكون بعض الجمل طويلة جداً تحتاج في تعريبها إلى تقطيع جديد لها.

الفلسفة، كما يبرزها هذا الكتاب، هي خطاب يستظل بنور العقل، من أجل توضيح المشاكل التي تعترض الإنسان في سعيه للبحث عن معنى حياته في فرادته وعيشه مع الأقربين والآخرين، وجعل هذه المشاكل تتبدى أكثر شفافية بفضل نقاش جماعي حُر لا يقتصر على نخبة معينة، لذا فليس لها أن تختبئ وراء عتمة الالتباس والتعقيد والغموض، التي تخفي في الواقع الخوف من مجابهة الواقع والوقوف في حضرة الحقيقة.

تنبيه: اعتمدنا في نقل هذا الكتاب إلى العربية النسخة الفرنسية الأصلية الصادرة سنة 1990، وتسهيلاً للعودة إلى النص الأصلي، ثبتنا ترقيم صفحاته بالنص العربي، ووضعناها بين قوسين مستطيلين [].

كلمة شكر

إن أول شكر يذهب إلى جامعة أدنبرة بشخص رئيسها الذي [9] شرفني بأن ألقي سنة 1986 **محاضرات جيفورد** تحت عنوان **حول الذات، معضلة الهوية الشخصية**، من هذه المحاضرات انبثقت الدراسات المنشورة في هذا الكتاب.

وأحب أيضاً أن أعبّر عن عرفاني إلى البروفسور شبيمان من جامعة ميونيخ، الذي سمح لي أن أعطي في العام عينه نسخة ثانية للمحاضرات الأصلية وذلك ضمن «دروس شيلينغ».

وكذلك فإني أشكر البروفسور بيانكو من جامعة روما «لا سابينزا»، الذي منحني الفرصة كي أعالج الجزء الأخلاقي من كتابي، في إطار التعليم الذي أناطه بي سنة 1987.

إني أدين بالفضل إلى صديقيّ جان غريش وريتشارد كيرني اللذين سمحا لي بأن أضع الخطوط الرئيسية للاعتبارات الأنطولوجية التي ينتهي بها عملي هذا، وذلك ضمن «الأيام العشرة في سوريزي»، هذا الاحتفال الذي نظّماه ورأساه خلال صيف 1988.

وأخيراً فإني أود أن أقول إلى فرنسوا فال من دار نشر

السوي (Seuil) كل ما أدين به تجاهه للمساعدة التي قدمها لي في تصنيف هذا الكتاب وتحريره. فهذا الأخير، شأنه شأن مؤلفاتي السابقة التي نشرها لي، يدين إلى أبعد مما أستطيع أن أعبر عنه، إلى روح الصرامة والدقة عنده، وإلى تفانيه من أجل الكتابة.

تقويم

مسألة الهوية الذاتية

[11] حين اخترت عنوان **الذات عينها كآخر** أردت أن أدل على نقطة تلاقي المقاصد الفلسفية الرئيسية الثلاثة التي تحكمت في صياغة الدراسات التي تؤلف هذا المصنف.

إن القصد الأول هو التأكيد على أولية التوسط التفكري(*)

(*) التوسط التفكري (médiation reflexive) هاتان الكلمتان تكتسبان أهمية قصوى في كل فلسفة ريكور، بل تكادان تختصرانها، فكلمة تفكرية اشتقت من كلمة (réflexion) التي تعني أمرين في آن واحد: الانعكاس أولاً والتفكير ثانياً، لذا كان الحذر ضرورياً في الترجمة. والتفكري مفهوم مركزي عند ريكور ولا يعني التأمل النظري المحض، بل هذا المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها، عن طريق التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها، لأنها غير قادرة على الاستناد إلى يقينية مطلقة. التفكرية تدعو الذات والأنا والكوجيتو إلى المرور عبر الطريق الطويلة التي يمر عبر توسط الغير، والغير هنا هو كل عالم الرموز والإشارات التي تأتي الذات الفاعلة من العلوم الأخرى، وخاصة العلوم الإنسانية، مثل الألسنية والتحليل النفسي. الأولوية إذاً هي لهذا التوسط وليس لغرور الأنا التي كانت تظن أنها قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها. وهذا ما قاد ريكور إلى اتخاذ موقف وسط في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، فلقد كانت هناك فينومينولوجيا هوسرل المفرطة في التشديد على الأنا، وكان هناك سارتر مع وجوديته، وقد اعتبر هوسرل أستاذه وعظم الأنا إلى أقصى الدرجات. وكانت الذات هي المنتصرة، ثم كانت البنيوية مع كل من يدور معها أو حولها من الفلاسفة وهم كثر، من فوكو إلى ألتوسر إلى دريدا، وقد أعلنوا جميعاً موت الذات ونهاية المؤلف لصالح البنية. أما =

على الوضع المباشر للذات الفاعلة كما يُعبَّر عنها بصيغة المتكلم المفرد «أنا أفكر» «أنا أوجد». هذا القصد الأول يجد دعماً له في نحو اللغات الطبيعية، حين يسمح هذا الأخير بإقامة التعارض بين الذات والأنا. هذا الدعم يأخذ أشكالاً مختلفة بحسب الخصوصيات الصرفية النحوية الخاصة بكل لغة. ومن وراء الترابط الإجمالي القائم بين الكلمة الفرنسية «soi» والكلمة الإنكليزية «self» والألمانية «selbst» والإيطالية «se» والإسبانية «semismo» فإن قواعد هذه اللغات تتباعد. غير أن هذه التباعدات نفسها معبّرة حين تضيء كل خاصية نحوية صرفية جزءاً من المعنى الأساسي المنشود. في ما يخص اللغة الفرنسية فإن كلمة «soi» تحدد منذ البداية كضمير منفصل يصاحب الفعل الذي يصرف مع ضمير الفاعل. والحقيقة هي أن استعماله الفلسفي الذي نقوم به طيلة كل هذه الدراسات يتجاوز حظراً يشير إليه النحاة، وهو أن كلمة «soi» هي ضمير منفصل يصاحب الفعل الذي يصرف مع ضمير الفاعل بصيغة الغائب (هو، هي، هم). إلا أن هذا الحظر يُرفع إن نحن قاربنا التعبير «soi» من التعبير «se» الذي يتعلق بدوره بأفعال بصيغة المصدر ـ فنقول: أن يحضر هو نفسه، «أن يدعى هو نفسه». مثل هذا الاستعمال، وهو في نظرنا مثالي، يثبت أحد تعاليم اللغوي غ. غِيّوم[1]، الذي يقول بأن الفعل يعبر عن ملء دلالته وهو بصيغة المصدر، أو إلى حد معين، وهو بصيغة اسم الفاعل أو

= ريكور فقد وقف موقفاً وسطاً. الذات لم تمت ولم تستطع كل المعطيات الموضوعية أن تمحوها، ولكنها في الوقت عينه لم تعد كما كانت، لأنها قبلت أن تتطعم بكل معطيات العلوم الحديثة. الذات التي عظمها كوجيتو ديكارت وسحقتها تفكيكية نيتشه خرجت جريحة فقط، وقد تخلت عن حقيقتها المطلقة لتقبل بتواضع حقيقتها الذاتية التي مرت عبر معمودية الغير، التوسط هو إذاً قبول الفلسفة للآخر وسماع كلمته (المترجم).

(1) Gustave Guillaume, *Temps et verbe* (Paris: Champion, 1965).

اسم المفعول، قبل أن يتوزع بين أزمنة الماضي والمضارع والمستقبل، وصيغ المخاطب والمتكلم والغائب. إن «se» «هو نفسه» تعبر عندئذ عن كل ضمائر الفاعل بصيغها المختلفة، الغائب والمخاطب والمتكلم، وحتى عن الفاعل غير المحدد بضمير مثل «كل واحد»، «أي واحد»، «المرء» وهذا ما سنلمّح إليه مراراً خلال استقصاءاتنا. هذه الدورة(*) عبر لفظة «هو نفسه» «se»، لم [12] تكن عبثاً، لما كان الضمير soi «هو ذاته» يرتقي بدوره إلى الملء الذي يحتوي كل الأزمنة حين يكمل لفظة «هو نفسه» المرتبطة بصيغة المصدر: «أن يدلَ هو نفسه على نفسه» (وهنا فإني أترك جانباً، مؤقتاً، الدلالة المرتبطة بلفظة «عين» في تعبير «الذات عينها»). إلى هذا الاستعمال الأخير، وهو دون أدنى شك ينتمي إلى الاستعمال الجيد للغة الفرنسية، يستند استعمالنا الدائم للتعبير «هو ذاته» في المجال الفلسفي كضمير يصاحب كل الصيغ الصرفية من متكلم ومخاطب وغائب، من دون أن ننسى التعابير غير المحددة بضمائر التي أشرنا إليها سابقاً. كذلك فإن قيمة الضمير بكل الصيغ هي التي حافظنا عليها بدورها، حين استعملنا تعبير «الذات» في وظيفة المضاف إليه: «انهمام الذات» بحسب العنوان الرائع لكتاب ميشال فوكو. طريقة الاستعمال هذه ليس فيها ما يدعو إلى الاستغراب حين تكون الأسماء التي تقبل كلمة «ذات» بصيغة المجرور هي نفسها مصادر استعملت كأسماء، كما يؤكد ذلك التساوي بين التعبيرين التاليين: «أن ينهمّ المرء بذاته» أو «الانهمام بالذات». إن الانزياح من تعبير إلى آخر يستند إلى ما تسمح به قواعد اللغة، وهو القبول بأن يتحول كل عنصر من اللغة

(*) détour كلمة هامّة في معجم ريكور، وكثيراً ما يلجأ إليها، وهي تعبّر دوماً عن أن الطريق المباشرة لم تعد ممكنة، ولا بد من أجل الوصول إلى الهدف من دورة عند الآخرين، وكثيراً ما عاب ريكور على هيدغر سلوكه الطريق السريعة إلى الأنطولوجيا (المترجم).

كالفعل والصفة المشبَّهة وظرف الزمان إلى اسم جنس: أَوَلسنا نقول «الشرب»، «الجميل» «الحاضر الجميل»؟ وبفضل هذا القبول اللغوي يمكننا أن نقول «الذات» واضعين هذا التعبير إلى جانب صيغ الضمائر المنفصلة المحوّلة إلى أسماء، وهي بحالة رفع فاعل أو مبتدإ: «الأنا» «الأنت» «النحن» إلخ... تحويل الضمير المنفصل إلى اسم جنس تتقبّله اللغة الفرنسية أقل مما تتقبله الألمانية أو الإنجليزية، ولا يصبح أكثر مما يطاق إلا إذا نسينا الرابط اللغوي انطلاقاً من حالة المجرور المعبَّر عنه بقولنا: «الإشارة إلى الذات»، وهذا القول مشتقّ هو نفسه من قلب إلى اسم للمصدر «أن يشير المرء إلى نفسه». إن هذه الصيغة هي التي سنعتمدها بعد الآن كصيغة صحيحة متمشية مع القواعد.

أمّا القصد الفلسفي الثاني، وهو ما يحويه ضمناً عنوان هذا المصنَّف عن طريق استعمال التعبير «عينها»، فهو الفصل بين دلالتين أساسيتين للهوية التطابقية (التي سنتحدث بعد قليل عن علاقتها بالتعبير «عينها») بحسب ما كنا نعني بكلمة متطابق، أكنَّا نعني المرادف اللاتيني idem (عينه) أو المرادف اللاتيني ipse (ذاته). إن لبس التعبير هوية متطابقة سيكون في قلب أفكارنا حول الهوية الشخصية والهوية السردية، لأن ذلك له علاقة بسمَةٍ مهمة للذات، وهي زمانيتها. فالهوية بالتطابق بمعنى (idem عينه) تنشر هي نفسها أمامنا تراتبية من الدلالات سنبيّنها في حينه (الدراستان الخامسة والسادسة)، هذا مع العلم بأن استدامتها الزمنية تشكّل درجتها الأقصى التي يتعارض معها المختلف بمعنى المتغير [13] والمتقلّب. إن أطروحتنا الثابتة ستكون بأن الهوية بمعنى ipse (ذاته) لا تحوي ضمناً أيّ تأكيد يخص وجود نواة لا تتغير تحويها الشخصية. وهذا حتى حين تقدّم الذاتية صيغاً معيّنة للهوية، كما سيشهد لذلك تحليلنا للوعد. غير أن التباس التطابق/ الهوية يأتي من عنوان مصنّفنا من خلال الترادف الجزئي، على الأقل في اللغة

الفرنسية بين كلمتي عينه même ومتطابق identique. إن كلمة عين في معانيها المتنوعة[2] تستعمل ضمن نطاق المقارنة، ونقائضها تصبح كلمات، آخر، غير، نقيض، مختلف، متنوع، غير متساوٍ، عكس. إن أهمية مثل هذا الاستعمال المقارن للتعبير «عينه» بدت لي كبيرة جداً حتى إني اعتبرت بسببها «العينية» mêmeté[*] كمرادف للهوية المتطابقة identité-idem واضعاً في مقابلها الذاتية، وذلك بالإحالة إلى الهوية الذاتية identité-ipse. إلى أيّ مدى التباس ينعكس التعبير «عينه» في عنوان مصنّفنا **الذات عينها كآخر؟** يحصل ذلك بطريقة غير مباشرة فقط، أي بقدر ما يكون التعبير «الذات عينها» ليس سوى صورة مقوّاة لكلمة «الذات»، في حين أن كلمة «عينها» قد استخدمت للدلالة على أن ما نعنيه هو بالضبط الشيء موضع التساؤل أو كينونته ووجوده (ولهذا فليس ثمة من اختلاف بين «الانهمام بالذات» و«الانهمام بالذات عينها» سوى مفعول التأكيد الذي تحدثّنا عنه). ومع ذلك، فإن الخيط الذي يربط كلمة «عينها» الموضوعة بعد كلمة «الذات»، وبالتعبير «عين» بمعنى المتطابق أو المشابه، لم يُقطع. ذلك أن التوكيد يدل أيضاً على هوية معينة. أما الحال في الإنجليزية والألمانية فهي غير ذلك، فكلمة same لا يمكن أن يخلط بينها وبين كلمة self، والكلمات الألمانية der, die, dasselbe, gleich لا يخلط بينها وبين

(2) إن المعجم الفرنسي *Le Robert* يضع على رأس معاني كلمة عين التطابق المطلق (كما في قولنا الشخص عينه، الشيء عينه دون سواه)، والتزامن (في الوقت عينه)، والتشابه (مما يجعل كلمة عين تصبح مرادفاً للمثيل والنظير والشبيه) والتساوي (الكمية عينها من غرض ما).

(*) العينية أو الهوية المطابقة، mêmeté بالفرنسية وidem باللاتينية وبالإنجليزية sameness هي الهوية التي لا تتغير مع الزمن وتقترب من مفهوم الجوهر عند أرسطو، لذلك كانت ديمومتها الزمنية هي ميزتها الأقصى. في حين أن الهوية بمعنى الذاتية ipséite أو identité ipse وبالإنجليزية self لا تعني وجود نواة لا تتغير في الشخصية (المترجم).

كلمة Selbst، إلا في فلسفات تشتق كلمة seflhood أو Selbstheit من عينية جاءت نتيجة للمقارنة. في هذه الحال الإنجليزية والألمانية هما مصدر التباس أقل بكثير مما هو حاصل في الفرنسية.

إن القصد الفلسفي الثالث، الذي يحويه ضمناً عنوان الكتاب، والذي يتبع ما قلناه لتوّنا، فهو أن الهوية الذاتية identité-ipse تحرّك ديالكتيكاً إضافياً للذاتية والعينية وهو ديالكتيك الذات والآخر غير الذات. فنحن حين نبقى ضمن دائرة الهوية العينية فإن غيريّة الآخر المختلف عن الذات لا تمثلّ أي شيء أصيل: «الآخر» يصبح، كما لاحظنا على لائحة الأضداد لكلمة عينه، إلى جانب كلمات النقيض والمتميز والمختلف والمتنوع، إلخ. في حين أن الأمر يختلف لو نحن جمعنا بين كلمة الغيرية مع الذاتية. إن غيرية مختلفة أو على الأقل، ليست فقط للمقارنة يوحي بها عنواننا، إنها [14] آخرية يمكن أن تكون مكوّنة للذاتية نفسها، **الذات عينها كآخر** يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمناً الغيرية إلى درجة حميمة، حتى إنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أو لنقل في لغة هيغل إن الواحدة تدخل في الأخرى. ولقد أردنا حين استعمالنا الكاف في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة ـ الذات عينها شبيهة بآخر ـ بل أردنا التضمين: الذات عينها، بما هي... آخر.

استندنا من الاعتبار الأول حتى الثالث إلى ما توحي به قواعد اللغة، إلا أن التساؤل الفلسفي هو الذي وجّهنا للتعرف على الصيغ الجائزة التي تتيحها لغتنا، والتي تساند التحليل المفهومي. ومن هنا برزت مهمة إعطاء التعبير «الذات عينها كآخر» كل المعاني الفلسفية التي دون أن تنسى كل ما توحي به قواعد اللغة وما تفرضه من قيود تتخطى التعابير الاصطلاحية للغة الفرنسية.

لقد بدا لي أن مواجهة سريعة مع الإرث المزدوج الإيجابي

والسلبي لفلسفات الذات الفاعلة يمكن أن تشكّل مقدمة جيدة، من أجل أن نفهم لماذا سنعتبر لاحقاً معركة «الكوجيتو» منتهية تخطاها الزمن. لهذا فإني أفضّل هنا أن أتكلم على تقديم لا على مقدمة. من المؤكد أن مناقشات أخرى ستفرض نفسها أثناء مسيرتنا وسيكون لديالكتيك الهوية ـ ذاته، الهوية عينه، لديالكتيك الذات والآخر الأدوار الأولى. غير أن السجالات التي سنخوضها ستكون قد تخطت النقطة التي انفصلت عندها إشكاليتنا عن فلسفات الذات الفاعلة.

إني هنا أعتبر كل فلسفات الذات الفاعلة، أكانت هذه الأخيرة بصيغة المتكلم ـ أنا أفكر ـ أو كانت الأنا الفاعلة تحدد نفسها كأنا إمبريقية (تجريبية) أو كأنا فاعلة متعالية (ترنسندنتالية)، أو كانت تتأكد بشكل مطلق، أي دون آخر في مقابلها، أو بشكل نسبي لها نموذج تستبدل به هو (الأنانوية) المتطلبة تكملة تأتيها من داخلها هي البَيْنذاتية(*). في كل هذه الحالات المحتملة فإن الذات الفاعلة هي «أنا فاعلة» لهذا فإن تعبير فلسفات الذات الفاعلة يساوي هنا تعبير فلسفات الكوجيتو. ولهذا أيضاً فإن معركة الكوجيتو حين تكون الأنا الفاعلة تارةً في موضع القوة، وتارةً في موضع الضعف بدت لي أفضل ما يمكن أن يظهر من البداية إشكالية الذات، شرط تثبت استقصاءاتنا اللاحقة ما ندّعيه هنا، وهو أن هرمينوتيكا الذات أي [15 علم تأويلها تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريظ للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه. إن الأسلوب المتميز لهرمينوتيكا الذات (تأويليتها) يمكننا أن نفهمه بطريقة أفضل إن نحن أخذنا سلفاً بحسباننا التأرجحات المذهلة التي تظهرها على ما يبدو فلسفات

(*) (Intersubjectivité) مفهوم أساسي في فينومينولوجيا هوسرل ينطلق من التجربة الداخلية للأنا القادرة على اكتشاف معنى العالم، أي إن هناك الشفافية بين الأنا والعالم الخارجي، والبينذاتية هي تنوع التجارب الداخلية لأشخاص عديدين، من أجل اكتشاف مجتمع أشخاص يشتركون في وجود واعٍ (المترجم).

الذات، كما لو أن الكوجيتو الذي خرجت منه كلّها حتماً كان يخضع لإيقاع متبادل من التعظيم والتبخيس. عن «الأنا الفاعلة» في هذه الفلسفات أعلينا أن نقول، ما يقوله البعض عن الأب، هناك منه ما لا يكفي أو ما يزيد عن الحاجة؟

1 ـ الكوجيتو يتثبّت

ليس للكوجيتو من مدلول فلسفي قويّ، لو لم يكن وضعه قد سكنه طموح التأسيس الأخير والنهائي. والحال أن مثل هذا الطموح مسؤول عن التأرجح الضخم الذي بسببه تبدو «الأنا» في الجملة «أنا أفكر» معظّمة مفخمة إلى أقصى الحدود، ومرفوعة إلى رتبة الحقيقة الأولى، ومنخفضه إلى منزلة الوهم الأكبر، والحقيقة هي أن هذا الطموح في التأسيس النهائي قد تثبت بطريقة جذرية من ديكارت إلى كانط، ثم من كانط إلى فخته، وأخيراً مع هوسرل في كتابه **تأملات ديكارتية**، غير أنه قد بدا لنا أنه يكفي أن نحاول ان نتحقق من هذا الطموح، في مكان ولادته أي عند ديكارت نفسه، كي نرى أن فلسفته تشهد بأن أزمة الكوجيتو كانت متزامنة مع تأكيد الكوجيتو[3].

إن الطموح التأسيسي للكوجيتو الديكارتي يمكن التعرف عليه أولاً من الطابع المغالي للشك الذي يفتتح فضاء الاستقصاء في كتاب **التأملات**. إن راديكالية المشروع[4] هي على مستوى الشك

---

(3) René Descartes, *Méditations métaphysiques* (Paris: Garnier-Flammarion, 1979).

(4) «... كان عليّ أن أبادر جديّاً ولو مرة في حياتي إلى التخلص من كل الآراء التي تلقيتها وصدّقتها، وأن أبدأ كل شيء من جديد منذ أسسه، إن كنت أرغب في أن أقيم شيئاً وطيداً أو ثابتاً في العلوم». انظر: René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, édité par Charles Adam et Paul Tannery (Paris: Vrin, 1964 -), t. ix: *Première méditation*, p. 13.

الذي لا يستثني من الوضع في مقام «الرأي» لا الفهم العام ولا العلوم ـ أكانت رياضية أو فيزيائية طبيعية ـ ولا التراث الفلسفي. وبتعبير أدق فإن هذه الراديكالية تأتي من طبيعة شك لا يمكن مقارنته بالشك الذي يمكن أن نقوم به، داخل هذه الميادين الثلاثة المذكورة.

إن فرضية الخداع الكلي تنبثق من شك يدعوه ديكارت «ميتافيزيقياً» كي يدلّل على عدم تناسبه مع أي شك يأتي من داخل أي حيّز خاص باليقين. وكما نعلم فقد اخترع ديكارت، من أجل 6] إضفاء بعد درامي على هذا الشك، الفرضية الخرافية لوجود مخادع كبير أو روح خبيث شرير هو صورة مقلوبة للإله الصادق الذي يحيله ديكارت إلى مجرد رأي[5]. فإن كان الكوجيتو يمكن أن ينبثق من هذا الوضع المتطرف للشك فهذا يعني أن هناك من يقود هذا الشك[6].

من المؤكد أن فاعل هذا الشك يهتز جذرياً حين ينجرف جسده الخاص في كارثة الأجساد. غير أنه يبقى هناك واحد ليقول: «إني أبذل كل جهدي كي أخدع نفسي متظاهراً بأن كل هذه الأفكار هي خاطئة ووهمية». بل إن فرضية الروح الخبيث هي قضية اخترعتها. غير أن هذه الأنا التي تشك المقتلعة من كل معالم المكان والزمان المرتبطة بالجسد الخاص، من هي؟ إنّها مغايرة لفاعل السيرة الذاتية في **خطاب المنهج** ـ مع أن أثره لا يزال في السطور الأولى **للتأملات**[7]. إن الأنا التي تقود الشك

---

(5) «ويمكن أن يكون قد أراد أن أخطئ في كل مرة أقوم فيها بجمع اثنين مع ثلاثة». انظر: المصدر نفسه، ص 16.

(6) «سأبذل جهدي جدياً وبملء حريتي في تقويض كل أفكاري السابقة» المصدر نفسه، ص 13.

(7) «منذ زمن كنت قد أدركت أني منذ سنواتي الأولى تلقيت كمية كبيرة من الآراء الخاطئة التي اعتبرتها صحيحة» (المصدر نفسه).

والتي تنعكس في الكوجيتو هي ميتافيزيقية ومغالية بقدر ما هو كذلك الشك بالنسبة إلى كل محتوياته. أي إنها في واقع الأمر لا أحد[8].

ماذا يبقى علينا أن نقول عن هذه «الأنا الفاعلة» المقتلعة؟ بأنها، بسبب إصرارها على المضي قدماً في إرادتها للشك، فإنها تشهد لوجود إرادة يقين وحقيقة ـ في هذه المرحلة لا نقيم أي تمييز بين التعبيرين ـ تعطي للشك نفسه توجّهه وتطلّعه: بهذا المعنى فإن الشك الديكارتي ليس اليأس الكيركيغاردي. على العكس من ذلك، فإن إرادة إيجاد المبتغى هي التي تحركه وتدفعه، وما أريد إيجاده هو حقيقة الأشياء عينها. ذلك أن ما نشك فيه في الواقع، هو أن تكون الأشياء كما تبدو في ظاهرها. وبهذا الصدد فليس من قبيل الصدفة أن تكون فرضية الروح الخبيث هي فرضية الخادع الأكبر. إن الخداع هنا هو بالضبط تمرير ما يبدو ويظهر على أنه «الوجود الحقيقي». وبفضل الشك فإني أقنع نفسي بأنه لا شيء كان موجوداً، ولكن ما أريد أن أجده هو «شيء يكون أكيداً وحقيقياً».

[17] إن هذه الملاحظة الأخيرة أساسية من أجل فهم انقلاب الشك إلى يقين الكوجيتو في التأمل الثاني: بحسب الاستهداف الأنطولوجي للشك فإن الأمر الأكيد الأول هو يقينية وجودي التي تحويها ضمناً ممارستي نفسها للتفكير في ما تقوم عليه فرضية الخادع الأكبر: «ليس هناك من شك بأني موجود، إن كان يخدعني، ويخدعني مهما شاء فإنه لن يستطيع على الإطلاق أن

---

(8) لهذا فإن «من» الشك هنا لم تعد بحاجة إلى أي آخر لأنها خرجت، حين فقدت أي معلم راسخ تستند إليه، من نطاق الشروط الضرورية لكل تبادل للحوار، بل إننا لا نستطيع أن نقول بأنها تناجي نفسها، حين نعلم بأن كل مناجاة تمثل تراجعاً بالنسبة إلى حوار نفترض أنه كان قائماً سابقاً وقد قطعته.

يجعلني ألا أكون، ما دمت أفكر بأني شيء ما[9]. إننا هنا أمام قضية وجودية: إنّ فعل أكون ليس مجرد رابطة ولكنه يؤخذ بمعناه المطلق: «أنا أكون، أنا موجود»[10].

إن السؤال من؟ المرتبط أولاً بالسؤال من يشك؟ يأخذ اتجاهاً جديداً حين يرتبط بالسؤال من يفكر؟ وبشكل جذري أكثر من يوجد؟ إن عدم التعيين الأقصى للجواب ـ وهو عدم تعيين جاء من الطابع المغالي الذي اتسم به الشك منذ البداية ـ يفسر لنا من دون ريب اضطرار ديكارت، من أجل تطوير اليقين المكتسب، إلى إضافة سؤال جديد وهو معرفة ما أكون[11]. إن الجواب عن هذا السؤال يقودنا إلى الصيغة المطورة للكوجيتو: «إني لست إذاً، إن تكلمت بدقة، سوى شيء يفكر أي إني روح أو فاهمة أو عقل، وهي تعابير أو حدود كنت أجهل دلالتها»[12]. بفضل سؤالنا ماذا؟ فقد دخلنا في البحث عن المحمول، وهو بحث «يتعلق بما ينتمي

---

(9) انظر: المصدر نفسه، ص 19.

(10) إن القارئ المعتاد على كتاب **خطاب المنهج** قد يعجب من ألا يجد هنا الصيغة الشهيرة: «أنا أفكر إذاً أنا موجود». غير أنها تتضمنها الصيغة: أنا أشك، أنا موجود، وذلك بطرق عدة: أولاً الشك يعني التفكير، بعد ذلك فإن «أنا أكون وأنا موجود» متصلة بالشك عن طريق كلمة إذاً التي قوّتها كل أسباب الشك، حتى إنه يمكننا أن نقول: «من أجل أن تشك يجب أن تكون وأن توجد». وأخيراً فإن أول يقين ليس على المستوى العاطفي، بل هو قضية: حتى إني بعد أن فكرت جيداً وبعد أن فحصت بتمعن كل الأشياء علي أخيراً أن أستنتج وأؤكد أن هذا أمر ثابت: إن القضية: أنا كائن، أنا موجود هي بالضرورة صحيحة كلما نطقت بها أو أدركتها في ذهني أي تصورتها في عقلي (المصدر نفسه). لندع الآن جانباً تحفّظه «كلما نطقت بها» إلا أن هذا التحفظ سيلعب دوراً مهمّاً في ما أسميه لاحقاً أزمة الكوجيتو.

(11) «غير أني ما زلت لا اعرف بشكل واضح ما أكونه أنا المتيقن من أني موجود» (المصدر نفسه)، وكذلك: «لقد عرفت بأني كنت، وأنا أبحث ماذا أكون أنا الذي عرفت أني أكون» (المصدر المذكور، ص 21). هذا المرور من السؤال من؟ إلى السؤال ماذا؟ قد حضر باستعمال فعل الكون مُتأرجحاً بين الاستعمال المطلق «أنا أكون، أنا أوجد»، والاستعمال الخبري المحمول: «أنا شيء ما». ولكن ماذا؟

(12) المصدر نفسه، ص 21.

إلى هذه المعرفة التي لي عن نفسي»(13)، أو بطريقة أوضح «ما يختص بطبيعتي»(14). عند هذا الحد فإن الأنا تفقد نهائياً كل تعيين خاص حين تصبح فكراً أي فاهمة (عقلاً). الحقيقة أن هذا الميل، الذي يمكن نعته بالابستيمولوجي (المعرفي) (وقد أكده التفصيل الشهير في التأمل التالي والمعروف تحت اسم «قطعة الشمع») يقابله ويخفف من حدّته ميل آخر فينومينولوجي، عبّر عنه ديكارت في تعداده الذي يحافظ على التنوع الحميم لفعل التفكير: «ما هو هذا الشيء الذي يفكّر؟ أي هذا الشيء الذي يشك، ويتصوّر ويؤكد وينفي ويريد ولا يريد، والذي يتخيّل كذلك ويشعر ويحسّ»(15). إن هذا التعداد يطرح مشكلة هوية الذات الفاعلة، ولكن بمعنى مغاير تماماً لمعنى الهوية السردية لشخص محسوس معيّن. إذ لسنا هنا إلا أمام هوية هي بمعنى ما هوية محددة دقيقة لا تاريخية للأنا الفاعلة في تنوّع عملياتها وممارساتها، مثل هذه الهوية هي هوية «الـ عينهُ» التي تهرب من تناوب الدائم والمتغير، الثابت والمتحوّل في الزمن، لأن الكوجيتو هو فوريّ(16). [18]

في ختام التأمل الثاني فإن وضع الذات المتأملة يبدو دون أية صلة مع ما سندعوه في استقصاءاتنا القادمة المتكلم، الفاعل الحقيقي، شخصية السرد، الذات الفاعلة التي تتحمل التبعة

---

(13) المصدر نفسه، ص 22.

(14) هنا تبدأ رشقات من الآراء يقوم بها الشك المنهجي، وهي موازية لتلك التي كانت في التأمل الأول، ولكن هدفها هو لائحة المحمولات التي يمكن أن تنسب إلى هذه «الأنا» المتيقنة من وجودها في عري «الأنا أكون».

(15) المصدر نفسه.

(16) إن الحجة هنا تستحق أن نشير إليها: «من البديهي من تلقاء ذاته أنني أنا الذي أشك والذي أدرك، والذي أرغب، وليس من داعٍ هنا لزيادة أي شيء، من أجل إيضاح مثل هذا الأمر وتفسيره» (المصدر نفسه، صٍ 22). إن البديهي هنا يتعلق باستحالة فصل أي من صيغ المعرفة التي أملكها عن ذاتي، وبالتالي عن طبيعتي الحقيقية.

الأخلاقية إلخ. إن الذاتية التي تؤكد نفسها بالتفكير في شكلها الخاص بها، هذا الشك الذي يتخذ طابعاً جذرياً مع حكاية الخادع الأكبر، هي ذاتية مقتلعة. وديكارت حين يحافظ على معجم الجوهر والماهية الذي ورثه من الفلاسفة الذين يعتقد أنه قطع صلته بهم، يمكنه أن يدعو هذه الذاتية نفساً. ولكن ما يريد أن يقوله هو عكس ذلك. إن ما يدعوه التقليد الفلسفي نفساً هو في الواقع ذات فاعلة، وهذه الذات تختزل إلى الفعل الأبسط والأسهل وهو فعل التفكير. إن فعل التفكير هذا، هو ما زال دون موضوع بتعيّن محدد، يكفي ليغلب الشك، لأن الشك يحتويه سلفاً. ولما كان الشك هو عمل إرادي وحر فإن الفكر يتثبت حين يطرح الشك. وبهذا المعنى فإن «أنا أوجد مفكراً» هي حقيقة أولى، أي حقيقة لا يسبقها أي شيء.

والحال فإن السؤال يطرح نفسه من أجل معرفة إن كانت «أنا أوجد مفكراً» عند ديكارت نفسه تدعم نفسها في هذا الوضع، أي في وضع الحقيقة الأولى التي تُعرف مباشرة عن طريق التفكير بالشك. سيكون الأمر كذلك، إن كانت، بحسب نظام تراتبية الأسباب كل الحقائق الأخرى تنبثق من يقينية الكوجيتو. والحال هو أن الاعتراض الذي صاغه مارسيال غيرو (Martial Gueroult) [9 في كتابه **ديكارت بحسب نظام الأسباب**[17] ما زال يبدو لي لا يدحض. إن يقينية الكوجيتو تعطي عن الحقيقة نسخة ذاتية فقط، إن سلطة الروح الخبيث تستمر حين يتعلق الأمر بمعرفتنا إن كان لليقين قيمة موضوعية، أن تكون نفسي عقلاً محضاً فهذا أمر أكيد، غير أن هذا ليس سوى ضرورة داخلية للعلم: «ولكن إن كان مثل هذا العلم، بالنسبة إلى فاهمتي (عقلي) يقينياً بقدر

(17) Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols. (Paris: Aubier-Montaigne, 1953).

الكوجيتو، فإنه لا يملك من يقين إلا داخل هذا الكوجيتو، أي بالنسبة إلى أناي المغلقة داخل نفسها[18]. بعد إشارتنا إلى هذه الصعوبة، يبدو أنه لدى ديكارت «برهان وجود الله يسمح وحده بحل المعضلة»[19]. والحال أن هذا البرهان كما يعالج في التأمل الثالث، يقلب نظام الاكتشاف أو نظام المعرفة، هذا النظام الكفيل وحده، لو كان الكوجيتو من كل النواحي حقيقة أولية، بأن يقود من الأنا إلى الله، ثم إلى الماهيات الرياضية، ثم إلى الأشياء الحسية وإلى الأجسام. إنه يقلب النظام لصالح نظام آخر هو نظام «حقيقة الشيء»، أو نظام الماهية: نظام توليفي، وبحسبه فإن الله الذي كان مجرد زردة في سلسلة في النظام الأول يصبح الحلقة الأولى. إن الكوجيتو كان يمكنه أن يكون مطلقاً حقاً في كل الاعتبارات، لو كان باستطاعتنا البرهنة على أنه ليس هناك سوى نظام واحد هو فيه بالفعل الأول، وإن النظام الآخر الذي يجعله يتراجع إلى المنزلة الثانية، يشتق من الأول. والحال يبدو أن التأمل الثالث يقلب النظام حين يضع يقينية الكوجيتو في وضع يجعلها خاضعة بالنسبة إلى الصدق الإلهي، الذي هو أول بحسب «حقيقة الشيء»[20].

---

(18) المصدر نفسه، ص 87.

(19) المصدر نفسه، ص 137.

(20) بالنسبة إلى ديكارت لم يكن هناك، من دون أدنى شك، لا سفسطة ولا حلقة مفرغة. غير أن الثمن الذي يجب دفعه باهظ، فحجته تقوم على التمييز بين وضعين للأفكار: بالنسبة إلى «وجودها الصوري» ـ أي بما هي حاضرة فيَّ، بغضّ النظر عن قيمتها التمثيلية ـ فإنها فقط فيّ وكلّها على مرتبة واحدة لأنها كلها فكرت أنا بها، أما بالنسبة إلى قيمتها التمثيلية المسماة «الوجود الموضوعي» فإنها تظهر درجات متغيرة من الكمال: فالأفكار متساوية بما هي تفكيرات قمت بها، ولكنها ليست كذلك بما هي أفكار بالنسبة إلى ما تمثّل. ونحن نعرف البقية: إن فكرة الكمال التي اعتبرت مرادفاً للفكرة الفلسفية لله بانت وهي تحمل محتوى تمثيلياً لا يتناسب مع داخليتي، التي هي داخلية كائن غير كامل، لأنه محكوم عليه بالذهاب إلى الحقيقة بالمرور بالطريق المؤلمة للشك. هذا هو الوضع المذهل: هناك محتوى أكبر من =

[20] ماذا ينتج عن ذلك بالنسبة إلى الكوجيتو نفسه؟ بنوع من الرد على صدمة اليقين الجديد، أي وجود الله، التي تلقّاها الكوجيتو، تبدو فكرتي عن نفسي وقد تغيّرت بعمق من مجرد الاعتراف بوجود هذا الآخر الجليل الذي يتسبب بإيجاد تصوره الخاص به داخل نفسي. وينزلق الكوجيتو إلى المنزلة الأنطولوجية الثانية. ولا يتردد ديكارت بأن يكتب: إني أملك في داخلي بطريقة ما وأولاً أفهوم اللامتناهي قبل أفهوم المتناهي، أي الله لا ذاتي(21). علينا أن نذهب إذاً إلى حد القول بأن الله إن كان العلة الماهوية لنفسي أنا، فإنه يصبح في الوقت عينه العلة المعرفية لنفسي أنا، بما أنا كائن غير كامل، كائن فيه نقصان، ذلك أن عدم الكمال المرتبط بالشك لا يعرف إلا في ضوء فكرة الكمال، في التأمل الثاني كنت أعرف نفسي ككائن موجود ومفكر، ولكن ليس على الإطلاق كطبيعة متناهية ومحدودة. هذا العيب في الكوجيتو يمتد في الواقع بعيداً: فهو ليس مرتبطاً فقط بعدم كمال الشك، بل هو مرتبط كذلك بهشاشة اليقين نفسه الذي غلب الشك، وذلك لسبب أساسي متعلق بطابعه المؤقت وغياب الديمومة. إن أنا الكوجيتو حين تترك لذاتها تصبح مثل سيزيف (Sisyphe) المحكوم عليه

= محتويه. وهنا يطرح سؤال حول علة هذه الفكرة: بالنسبة إلى كل بقية الأفكار أستطيع أن أقول إني أنا السبب لأنها لا تملك وجوداً أكثر مما أملك. أما فكرة الله فأنا لست السبب «القادر». يبقى أنها وضعت في داخلي بواسطة الكائن نفسه الذي تمثله. إني لا أناقش هنا الصعوبات التي لا تحصى المتعلقة بكل جزء من هذا البرهان: الحق في التمييز بين الوجود الموضوعي للأفكار والوجود الصوري لها، والحق في اعتبار درجات كمال الفكرة متناسبة مع الكائنات التي تمثلها، والحق في اعتبار الله كعلّة وجود فكرة الله فينا. إني أذهب مباشرة إلى النتائج المترتبة على ذلك بالنسبة إلى الكوجيتو نفسه، بعد أن طغت عليه فكرة اللامتناهي هذه، أو الكمال الذي لا يقاس إطلاقاً مع وضعه ككائن متناهٍ.

(21) انظر: Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t. 9: *Troisième méditation*, p. 36.

بحمل صخرة يقينه والصعود بها في كل لحظة، عكس انحدار الشك. وفي المقابل، لما كان الله يحافظ علي ويبقيني، فإنه يضفي على يقينيتي أنا نفسي الديمومة التي لا تستمدها هذه الأخيرة من ذاتها. إلا أن هذا التزامن الوثيق للفكرة عن الله وفكرتي عن ذاتي، حين نأخذها من زاوية المقدرة على إنتاج الأفكار تجعلني أقول «مثل فكرتي عن ذاتي فإن فكرة الله قد ولدت وأنتجت معي أنا منذ أن خلقت»(22). بل أكثر من ذلك: إن فكرة الله هي في ذاتي كعلامة المؤلف على مصنَّفه، هذه العلامة التي تؤمّن التشابه بين الأول والثاني، وعليَّ بالتالي أن أعترف «بأني أدرك وأتصور هذا التشابه بالملكة نفسها التي أدرك بها ذاتي نفسها»(23).

من غير الممكن أن نذهب أبعد من ذلك في الانصهار بين فكرتي عن ذاتي وفكرتي عن الله. ولكن ماذا ينتج من ذلك بالنسبة إلى نظام الأسباب؟ هذا بالضبط، وهو أنه لا يعود يتمثل كحلقة مستقيمة متشابهة ولكن كقرط، فديكارت لا يرى من إسقاطه المعكوس لنقطة الوصول على نقطة الانطلاق سوى المنفعة، أي [21] إزالة الفرضية الغاشّة لوجود إله كاذب يغذي باستمرار الشك الأكثر مغالاة. إن الصورة الخرافية للخادع الأكبر قد قهرت في ذاتي، منذ اللحظة التي احتل فيها مكانة الآخر الموجود حقاً والصادق كلية. غير أنه بالنسبة إلينا، كما كان الأمر بالنسبة إلى معارضي ديكارت الأولين، فإن السؤال المطروح هو إن كان ديكارت حين أعطى نظام الأسباب شكل الدائرة، لم يجعل من عملية اقتلاع الكوجيتو، وبالتالي اقتلاع الأنا من وحدتها الأولى عملية حلقة مفرغة هائلة.

---

(22) المصدر نفسه، ص 41.

(23) المصدر نفسه.

هنا يبدو أن تخييراً بين أمرين قد فُتح: فإما أن يكون الكوجيتو يملك قيمة التأسيس، وفي هذه الحال يصبح حقيقة عقيمة لا يمكن إلحاق أي أمر بها، إلا بإجراء قطيعة مع نظام الأسباب؛ وإما أن فكرة الكامل هي التي تؤسسه في وضعه كوجود متناهٍ، وفي هذه الحال فإن الحقيقة الأولى تفقد هالة الأساس الأول.

إن هذا التخيير قد حوّله الفلاسفة ورثة ديكارت إلى إحراج أي إلى برهان ذي حدّين: من جهة مالبرنش وخصوصاً سبينوزا استخلصا النتائج المترتبة على الانقلاب الذي يقيمه التأمل الثالث، لم يريا في الكوجيتو سوى حقيقة مجردة مبتورة مخرومة من أواخرها، وقد خلت من كل بريق. بهذا الخصوص سبينوزا هو الأكثر تماسكاً مع نفسه: في كتابه **الأخلاق** خطاب الجوهر اللامتناهي وحده يملك قيمة التأسيس؛ أما الكوجيتو فلا يتراجع فقط إلى الدرجة الثانية، بل إنه يفقد صيغة المتكلم، وهكذا فإننا نقرأ في الكتاب الثاني من **الأخلاق**، تحت عنوان المسلّمة رقم 2: «الإنسان يفكر»[24]، وهناك مسلمة تستبق هذه الصيغة المختصرة ـ المسلمة رقم 1 ـ وهي تشير بشكل واضح إلى سمة الخضوع التي يتصف بها الثاني: «إن ماهية الإنسان لا تتضمن الوجود الضروري، بمعنى أنه يمكن تماماً وبحسب نظام الطبيعة أن هذا الإنسان أو ذلك يوجد، كما أنه يمكن ألا يوجد»[25]. إن إشكالية الذات تبتعد عن الأفق الفلسفي. ومن جهة ثانية، فإن كل تيار المثالية من خلال كانط وفخته وهوسرل (على الأقل هوسرل **التأملات الديكارتية**) اعتبر أن القراءة الوحيدة المتماسكة للكوجيتو هي تلك التي تقول بأن اليقينية لوجود الله تخضع هي أيضاً إلى

---

(24) Benedictus Spinoza, *Éthique*, traduit par C. Appuhn (Paris: Vrin, 1977), livre II.

(25) المصدر نفسه.

خاتم الذاتية مثلها مثل يقينية وجودي الخاص؛ إن ضمانة الضمانة التي يُمثّلها الصدق الإلهي لا تعود عندها سوى ملحق باليقينية الأولى. وإذا كان الأمر كذلك فإن الكوجيتو ليس حقيقة أولى تتبعها حقيقة ثانية وثالثة إلخ..، ولكن الأساس الذي يؤسس نفسه، والذي لا يمكن مقارنته بأي نوع من القضايا، ليس فقط التجريبية منها ولكن حتى تلك المتعالية. من أجل تجنب الوقوع في مثالية ذاتية على «الأنا أفكر» أن تتخلص من كل صبغة نفسانية، وبالأحرى من كل إحالة إلى سيرة ذاتية. عليها أن تصبح [22] «الأنا أفكر» الكانطية التي يقول استنتاجها المتعالي إن «عليها أن تكون قادرة على أن تصاحب كل تصوّراتي». إن إشكالية الذات تخرج هنا وقد ازدادت عظمة بمعنى ما، غير أن ذلك يتم مقابل خسارتها لكل صلة مع الشخص الذي نتكلم عنه، ومع الأنا ـ الأنت الخاصة بكل تخاطب، ومع هوية شخص تاريخي، مع الذات المسؤولة. ولكن هل علينا دفع مثل هذا الثمن من أجل تفخيم الكوجيتو؟ إن الحداثة تَدين على الأقل لديكارت بأنه وضعها أمام تخيير مخيف كهذا.

2 ـ الكوجيتو المحطّم

الكوجيتو المحطم: إن مثل هذا القول يمكن أن يكون شعار إرث فلسفي، بالطبع لم يمتد ويستمر مثل إرث الكوجيتو، غير أنّ حدته تبلغ ذروتها مع نيتشه، جاعلة من هذا الأخير المناوئ الأبرز لديكارت.

ولكي نفهم الهجوم الذي شنّه نيتشه ضد الكوجيتو الديكارتي، وخصوصاً في الشذرات التي تنتمي إلى الفترة الأخيرة، علينا أن نعود إلى بعض كتاباته المعاصرة لمصنَّفه **ولادة التراجيديا**. هناك نجد أنّ مرافعته ضد البلاغة كانت تنشد تقويض

ادعاء الفلسفة بأن تقيم نفسها كعلم، بالمعنى الأقوى لعلم يكون هو الأساس[26].

إن التهجم على الادعاء التأسيسي للفلسفة يستند إلى محاكمة اللغة التي تقال بها الفلسفة. والحال إنه يجب أن نقر بأننا إذا استثنينا هيردر (Herder) فإن فلسفة الذات قد تجاهلت تماماً الحديث عن الوسيط اللغوي الذي يحمل حججها حول الـ «أنا موجود» والـ «أنا أفكر». وحين شدد نيتشه على هذا البعد للخطاب الفلسفي، أظهر للملإ كل الاستراتيجيات البلاغية الغائرة أو [23] المنسية، أو حتى المكبوتة والمستنكرة بكل نفاق، باسم مباشرية التفكير.

إن كتاب **دروس البلاغة** يقترح الفكرة الجديدة وهي أن التعابير البيانية ـ الاستعارة والمجاز والكناية ـ لا تمثل زينة مضافة إلى خطاب حرفي حقيقي غير مجازي، بل هي جزء لا يتجزأ مرتبط بالعمل الأكثر بدائية لوظيفة اللغة. وهذه بأكملها مجازية[27].

---

(26) هناك نصان يستحقان أن نوليهما انتباهنا: الأول ينتمي إلى «دروس في البلاغة» علّمها في مدينة بال (بازيل) خلال فصل شتاء 1872-1873. انظر: Friedrich Nietzsche, «Cours de rhétorique,» édité par Musariun, traduit et présenté par P. Lacoue-Labarthe et J. L. Nancy, dans: *Poétique* (Paris), no. 5 (1971), et en anglais traduit par C. Blair, dans: *Philosophy and Rhetoric* (1983), pp. 94-129.

أما النص الثاني فعنوانه «مدخل نظري تأملي: حول الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق»، فقد كان في الأصل مكتوباً ليكون جزءاً من كتاب كان سيدعى «كتاب الفيلسوف»، وكان من المفترض أن يكون بمثابة تكملة نظرية لكتاب «ولادة التراجيديا»؛ Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe = Das Philosophenbuch*, édition bilingue, traduit par A. K. Marietti (Paris: Aubier-Flammarion, 1969).

(27) دروس البلاغة يستشهد بإعجاب بقول للكاتب جان ـ بول في نص مأخوذ من **مصنّف حول علم الجمال**، وقد جاء في خاتمته هذه العبارات: «وهكذا، بالنظر إلى الصلات الروحانية فإن كل لغة هي عبارة عن معجم لاستعارات ميتة». إن الاستعارة هنا قد تقدمت كل التعابير البيانية والصور البلاغية، غير أن الكناية ـ =

في كتاب **الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق**(28) (صيف 1873) يذهب نيتشه إلى أبعد الحدود في مفارقة اللغة، المجازية من كل جوانبها، وبالتالي كاذبة تماماً. هذه المفارقة هي بمعنى مزدوج: أولاً، منذ اللحظات الأولى فإن الحياة، التي تؤخذ كما يبدو، بالمعنى المرجعي لا المجازي، هي التي توضع في صلب مصدر الأقاصيص التي بفضلها تحافظ على بقائها. أما المعنى الآخر فهو أن خطاب نيتشه نفسه حول الحقيقة ككذب سيغرق في هوّة مفارقة الكاذب. غير أن نيتشه هو بالضبط المفكر الذي تحمّل مسؤولية هذه المفارقة حتى النهاية، وهذا ما لم يفعله كل الشارحين الذين يدافعون عن الحياة وإرادة الاقتدار، وذلك من أجل الكشف عن حقيقة مباشرة جديدة تقوم مقام الكوجيتو وكل ادعاءاته التأسيسية. إني لا أريد أن أقول بهذا بأن نيتشه، في محاولته لتخطي العدمية، لم يكن نصب عينيه مثل هذا البنيان الجديد. ولكن من الأهمية بمكان أن يبقى هذا الأخير تحت رحمة عملية التفكيك التي تخضع لها كل الميتافيزيقا السابقة. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول بأن حجّته الموجهة ضد الكوجيتو يمكن أن تُؤوَّل كامتداد إلى الكوجيتو نفسه للحجة الديكارتية حول الروح الخبيث، وذلك باسم السمة المجازية والكاذبة لكل لغة، ولكن من غير المؤكد بأن نيتشه حين وضع نفسه تحت مفارقة الكاذب استطاع أن يجنب فلسفته نفسها تأثير التفكيك الذي أثاره تأويله البلاغي لكل فلسفة.

[24] إن المفارقة الأولى هي مفارقة «وهم» يخدم كعذر في سبيل

= استبدال كلمة بأخرى ـ بقيت ولم يعتّم عليها: إن استبدال المعلول بالعلة (مجاز مرسل) سيصبح في شذرات إرادة الاقتدار، الآلية الرئيسية للسفسطة التي يخفيها الكوجيتو.

(28) Friedrich Nietzsche, «Vérité et mensonge au sens extra-moral,» dans: *Ecrits posthumes, 1870-1873*, sous la direction de G. Colli et M. Montinari (Paris: Gallimard, 1975), tome I, vol. 2, in: *Oeuvres philosophiques complètes*.

خدمة المحافظة على الحياة[29]. غير أن الطبيعة نفسها قد أخذت من الإنسان القدرة على حل سر هذا الوهم: «لقد رمت المفتاح»[30]. ومع ذلك فإن نيتشه يعتقد بأنه يملك هذا المفتاح: عمل الوهم كأبعاد Verstellung. ومن المهم جداً أن تظل هذه العملية تحتفظ بمعنى الانتقال والتحول الذي يعني أيضاً الإخفاء، لأن هذا الأخير هو الذي يدل على سر العمل الوظيفي الذي يقوم به الوهم، ليس على الصعيد اللغوي فحسب بل أيضاً على الصعيد البلاغي. وهكذا فإننا نعود إلى وضع **كراتيل** أفلاطون وإلى المواجهة التي يتكلم عنها الحوار السقراطي بين أصل «طبيعي» وأصل اصطلاحي للدلالة على الأشياء بالكلمات. نيتشه لا يتردد ان النموذج ـ إذا جاز لنا مثل هذا القول ـ هو الكاذب الذي يسيء إلى استخدام اللغة بالضربات التي «يوجهها حين يستبدل طوعاً الكلمات أو يقلبها»[31]. ولكن وكما كان الحال مع اللغة المجازية في النص السابق حين لم تعد تستطيع أن تقف في وجه لغة حرفية، فكذلك الحال مع لغة الكاذب، إذ ليس لهذه من لغة غير كاذبة تعود إليها كمرجعية، لأن اللغة وبما هي لغة، قد خرجت من مثل هذه الاستبدالات وعمليات قلب الكلمات[32].

---

(29) لقد قيل إن العقل الإنساني ينتمي إلى الطبيعة كملك خاص وقف على حيوان اخترع الذكاء: ليس لهذا العقل من مهمة أوسع تتخطى الحياة البشرية؛ انظر: Nietzsche, Ibid., p. 171.

(30) المصدر نفسه، ص 175.

(31) المصدر نفسه .

(32) ومن هنا جاء هذا التصريح الملقى بلهجة احتفالية مهيبة: ما هي إذاً الحقيقة؟ كثرة متحركة من الاستعارات والكنايات وكلمات المشبهة (anthropomorphisime)، أي باختصار مجموعة من العلاقات البشرية رُفعت وعظمت وبدلت وزينت شعرياً وبلاغياً فبدت لشعبها، بعد طول استعمال، ثابتة، صحيحة وملزمة: إن الحقائق هي أوهام نسينا أنها كذلك، واستعارات استهلكت وفقدت قوتها الحسية، قطع عملة فقدت نقشها، ولم يعد يمكن اعتبارها كقطع عملة، ولكن كقطع معدنية. (المصدر نفسه، ص 181-183).

بأي معنى يمكن اعتبار الكوجيتو الديكارتي مستهدفاً هنا، على الأقل بطريقة مواربة؟ بمعنى أنه لا يستطيع أن يشكل حالة استثنائية للشك المعمّم، ما دام أن اليقين الذي يغطي «الأنا موجود»، «الأنا موجود مفكراً»، الواقع الصوري للأفكار، وفي النهاية قيمتها التمثيلية، قد أصابه الاختزال المجازي الذي أعلنه هنا. وكما كان شك ديكارت يخرج من عدم التمييز المفترض بين الحلم واليقظة، فإن شك نيتشه ينبثق من عدم التمييز بين الكذب والصدق، وهو أكبر وأخطر. ولهذا فإن الكوجيتو سيسقط تحت وطأة هذه الصيغة وهي صورة مضخّمة للروح الخبيث الشرير، لأن ما لم يكن هذا يستطيع أن يضمه إليه هو غريزة الحقيقة. والحال أنه الآن هو الذي يصبح لغزاً وسراً. الروح الخبيث يتكشف هنا أخبث من الكوجيتو. أما بالنسبة إلى فلسفة نيتشه الخاصة به فإما [25] أنها تستثني نفسها من السيطرة العامة لحكم الانتقال والتحول والإخفاء Verstellung ـ ولكن بأية حيلة عليا تستطيع أن تتجنب سفسطة الكاذب؟ ـ أو أنها تقع ضحية ذلك ـ وعندها كيف يمكن تبرير لهجة الوحي التي ستعلن بها إرادة الاقتدار، والإنسان الأعلى أو المتفوّق، والعَوْد الأبدي لما هو عينه؟ هذا الإحراج ذو الحدين الذي لا يبدو أنه منع نيتشه من أن يفكر ويكتب، قد أصبح في ما بعد ميدان مؤوّلي فلسفته والباحثين فيها، وقد انقسموا إلى معسكرين: معسكر المخلصين له ومعسكر المتهكمين عليه[33].

ما دعوناه لتوّنا الاختزال المجازي[34] يشكّل مفتاحاً مفيداً جداً من أجل تأويل المواجهة النقدية للكوجيتو التي نقرأها في

---

(33) إننا نجد الشارحين الفرنسيين بالأحرى في المعسكر الثاني يصاحبهم بول دي مان في مقالته: Paul de Man, «Rhetoric of Trops,» in: *Allegories of Reading* (New Haven, London: Yale University Press, 1979), pp. 103-118.

(34) في دراسة مكرسة لمصنفات نيتشه يكون لزاماً تكملة هذا الاختزال =

الشذرات التي لم تنشر أثناء حياة صاحبها، والموزعة بين سنة 1882 وسنة 1884[35]. ومن نافل القول بأن اختيار هذه الشذرات التي كانت ضرباتها المعادية للكوجيتو الأعنف والأشهر والأجلى لا يرفع سوى زاوية صغيرة من الستار الذي أسدل على الورشة الضخمة، حيث يتجاوز نقد المسيحية مع صياغة الموضوعات الغامضة لإرادة الاقتدار، وللإنسان الأعلى[*] والعود الأبدي. غير أن الانتقاء الصارم الذي سأقوم به سيكون أميناً لما أريده وهو أن أبرهن أنه مع الكوجيتو المضاد لنيتشه ليس هناك نقيض للكوجيتو الديكارتي، ولكن هدم للسؤال نفسه الذي كان من المفروض بالكوجيتو أن يعطيه جواباً مطلقاً. وعلى الرغم من الطابع الجزئي فإن هذه الأقوال الموجهة ضد الكوجيتو ترسم حلقة واضحة، تسمح برؤية الآثار العميقة التي مارسها الشك المغالي الذي جعل نيتشه من نفسه روحه الخبيث. وهكذا فنحن نقرأ في الشذرة تشرين الثاني/ نوفمبر 1887 ـ آذار/ مارس 1888[36]: «إني أمسك أيضاً بظاهرية العالم الداخلي: كل ما يصبح وعياً لنا قد نظم

= المجازي باختزال جينيالوجي (حول الأصل) من كتاب *La Généologie de la morale*. عندها سنجد ترابطاً بين العوارض الطبية وفك ألغاز النصوص. إن نقد الضمير الأخلاقي في نهاية هذا المصنف سيتيح الفرصة لإعطاء هذا النص العظيم حقه.

(35) إن هذه الشذرات كانت مجموعة في طبعة كبيرة سابقة لطبعة كولي ـ مونتيناري، في القسم الثالث في مصنف لم يرَ النور وقد وضع بشكل سيئ تحت عنوان: **إرادة القوة**: *La Volonté de puissance*, traduit par G. Bianquis (Paris: Gallimard, 1948).

هذه الشذرات قد نظمت اليوم بحسب تسلسلها الزمني في الطبعة العلمية الجيدة لكولي ـ مونتيناري، الترجمة الفرنسية: *Oeuvres philosophiques complètes*, t. IX à XIV.

(*) كانت قد ترسخت سابقاً ترجمة (volonté de puissance) بإرادة القوة و(surhomme) بالإنسان المتفوق (السوبرمان)، غير أن الترجمة بإرادة الاقتدار أو المقدرة وبالإنسان الأعلى أدق (المترجم).

(36) انظر: Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, traduit en français =

[26] ورتب مسبقاً من أوله إلى آخره وبسط وسهل واختصر واختزل وأُوّل ـ أن السيرورة الحقيقية «للإدراك» الداخلي، والتسلسل السببي بين الأفكار، والعواطف والشهوات والرابط بين الذات والموضوع كلها مخبأة تماماً عنا ـ وربما لم تكن سوى من محض الخيال»(37).

إن الإعلان بهذه الطريقة عن ظاهرية العالم الداخلي يعني أولاً وضع هذا العالم على خط العالم المسمى العالم الخارجي، الذي لا تعني ظاهريته الموضوعية بالمعنى الكانطي، ولكن بالضبط «ترتيب، تبسيط، اختصار، تأويل»؛ من أجل فهم هذه النقطة يجب ألا يغيب عن بالنا الهجوم ضد الوضعية، فحيث تقول هذه: ليست هناك سوى وقائع، فإن نيتشه يقول: الوقائع هي ما هو غير موجود، هناك فقط تأويلات. ونيتشه، حين يوسّع نقده ليشمل ما يدّعي أنه التجربة الداخلية، يقوّض في مبدئه الصفة الاستثنائية

---

par Freidrich Klossowski (Paris: Gallimard), t. 13, p. 248, dans: *Oeuvres philosophiques complètes*. Dans l'ancienne édition, *La Volonté de puissance*, no. 477.

(37) نحن نقرأ التكملة: «هذا العالم الداخلي الظاهري يرى نفسه وقد عومل بحسب أشكال وطرق متطابقة بشكل مطلق مع تلك التي تستعمل في معاملة العالم «الخارجي». نحن لا نلتقي أبداً وقائع: اللذة والمرارة ليستا سوى ظاهرتين متأخرتين اشتقتا من العقل... إن «السببية» تغيب عنا. إن القبول بوجود صلة أصلية مباشرة بين الأفكار كما يفعل المنطق ـ هي نتيجة الملاحظة الأكثر فظاظة والأسخف. بين فكرتين فإن كل المؤثرات الممكنة لا تزال تجرب حظها: غير أن حركتها سريعة مما يتيح التعرف عليها، لهذا فإننا ننكرها.. «التفكير» كما يفترضه منظّرو المعرفة لا ينتج من ذاته فقط: إن هذا وهم اعتباطي يحصل بعزل عنصر وحيد خارج عملية الإنتاج وطرح كل الباقي، إنه تدبير اصطناعي وغاياته التوصل إلى قابلية الفهم... «الروح»، شيء معين يفكر، وحتى لِمَ لا «الروح المطلق، المحض» إن هذا المفهوم هو نتيجة ثانية تسببت فيها الملاحظة الخاطئة للذات التي تؤمن بواقعة أنها تفكر، وهنا نتخيل للمرة الأولى عملاً لا يحدث إلا نادراً «التفكير»، ونتخيل ثانية جوهراً لذات فاعلة هو الأصل لكل عمل يقوم به الفكر وليس لأي شيء آخر: هذا يعني بأن الصنع والصانع من نسج قصة وهمية (المصدر نفسه، ص 248).

للكوجيتو تجاه الشك الذي وجهه ديكارت ضد التمييز بين عالم الحلم وعالم اليقظة. إنّ تحمّل ظاهرية العالم الداخلي تعني كذلك وضع ما اتصل بالتجربة الحميمية على خط موازٍ للسببية الخارجية، والتي هي بدورها وهم يخفي لعبة القوى تحت زخرف النظام. هنا أيضاً تطرح وتؤكد وحدة اعتباطية وهي هذه الحكاية الخيالية التي تسمى «التفكير»، خارج التعددية الغزيرة للغرائز. إن هذا يعني أخيراً تخيّل «خلاصة ذات فاعلة» هي مصدر كل أفعال التفكير. إن هذا الوهم الأخير هو أسوأها، لأنه يحرك في العلاقة بين الفاعل وعمله نوع القلب بين المعلول والعلة الذي أشرنا إليه سابقاً في حديثنا عن الصورة البيانية للكتابة تحت اسم المجاز [27] المرسل. وهكذا فإننا نعتبر سبباً تحت عنوان «الأنا الفاعلة» ما هو في الواقع معلول معلولها. إن الحجة لا تسير قدماً إلا إذا أدخلنا بالطبع مبدأ السببية أي نوعاً من الاستدلالية تحت اسم اليقينية الكاذبة المباشرة للكوجيتو. في عملية الشك المغالي الذي ذهب به نيتشه إلى حده الأقصى فإن «الأنا الفاعلة» لا تبدو ملازمة للكوجيتو، ولكن كتأويل من نمط سببي. إننا نلتقي هنا بحجتنا المجازية السابقة. ففي الواقع، إن وضع جوهر تحت الكوجيتو أو وضع سبب خلفه «ليس سوى عادة نحوية محضة، وهي إلحاق فاعل بكل عمل». إننا نقع هنا على مشكلة «قلب الكلمات» الذي ندد به قبل ذلك بعشرين سنة.

إنني لن أتوقف أكثر من هذا أمام مثل هذه الحجج، وعلينا في اعتقادي ألا نرى فيها أكثر من تمرين للشك المغالي، وقد دفعه نيتشه إلى أكثر مما فعل ديكارت، وقد قلبه ضد اليقينية نفسها التي ظن ديكارت أنه قد جعلها خارج لعبة الشك. نيتشه لا يقول شيئاً آخر في هذه الشذرات على الأقل سوى ما يلي: إني أشك أفضل من ديكارت. الكوجيتو أيضاً مشكوك فيه. إني انطلاقاً من مثل هذه الطريقة المغالية أفهم صيغاً مثل هذه: «فرضيتي، الذات

الفاعلة كتعددية». نيتشه لا يقول بشكل دوغمائي ـ مع أن هذا يحصل أحياناً ـ بأن الذات الفاعلة هي تعددية؛ إنه يحاول مثل هذه الفكرة ويجربها، وهو يلعب بمعنى ما مع فكرة تعددية الذوات الفاعلة، وهي تتصارع في ما بينها كما لو كانت «خلايا» تمردت ضد سلطة القيادة. وهو بذلك يدل على أن لا شيء يقاوم الفرضية الأكثر جنوحاً وبعداً عن الواقع، على الأقل، ما دمنا قد بقينا داخل الإشكالية التي يرسم حدودها البحث عن يقينية تضمن بشكل مطلق ضد الشك.

3 ـ نحو تأويلية للذات

الذات الفاعلة المفخّمة، أو الذات الفاعلة المذلة: يبدو أنّ علينا دوماً أن نمرّ عبر مثل هذا الانقلاب من المؤيد إلى المعارض كي نقترب من الذات الفاعلة، ومن هنا كان علينا أن نستنتج بأن الأنا الفاعلة لفلسفات الذات هي بلا مكان، أي ليس لها من مكان أكيد، داخل الخطاب. إلى أي مدى نستطيع أن نقول عن تأويلية الذات التي نبدأها هنا بأنها تشغل مكاناً إبستيميّاً (معرفياً) (وأنطولوجياً كما سنقول في الدراسة العاشرة) يقع أبعد من هذا الخيار بين الكوجيتو والكوجيتو المضاد؟

إن استعراضاً سريعاً للدراسات التسع التي تشكل بالضبط هرمينوتيكا الذات (تأويليتها) يمكنه أن يعطي القارئ فكرة موجزة عن الطريقة التي يجيب بها الخطاب الفلسفي، على المستوى [28] المفهومي، عن السمات الصرفية النحوية الثلاث التي أشرنا إليها سابقاً، وهي استعمال نفسه (se) وذاته (soi) في الحالات المنحرفة، (غير المباشرة) ومضاعفة أل عينه بحسب نظام هوية التطابق idem (عينه) أو ipse (ذاته)، والترابط بين الذات والآخر غير الذات. هذه السمات ـ الصرفية الثلاث تقابلها في الواقع

السمات الرئيسية الثلاث لكل تأويلية الذات وهي: الدورة (détour)، أي تحول التفكير عن الخط المباشر ومروره بالتحليل، ثم ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية، وبعدها ديالكتيك الذاتية والغيرية. هذه السمات الثلاث للتأويلية سنكتشفها تدريجياً، بحسب النظام الذي عددناه، في مجموعة الدراسات التي تشكل هذا المصنف. وسنعطي شكلاً تساؤلياً إلى هذا المنظور، حين سندخل كل الإثباتات المتعلقة بإشكالية الذات مسبوقة بالسؤال **من**؟ ونعطي بهذا الشكل الاعتبار نفسه للسؤال **من**؟ وللجواب ـ **الذات**. أربع مجموعات فرعية توازي هكذا أربع طرق للاستجواب: من يتكلم؟ من يعمل؟ من يحكي؟ من هو الفاعل الأخلاقي متحمِّل التبعة؟ فلنفصل ذلك.

إن أول مجموعة فرعية (الدراستان الأولى والثانية) تنتمي إلى **فلسفة اللغة**، تحت مظهر مزدوج: دلالي وتداولي pragmatique(*). منذ الدروس الأولى سيواجه القارئ محاولة لإدخال أجزاء مهمة من الفلسفة التحليلية الإنجليزية اللغة، إلى تأويلية الذات الوريثة، كما رأينا، للنقاشات الداخلية للفلسفة الأوروبية ـ التي سميت بشكل مستغرب فلسفة قارّيّة، من قبل ورثة فلسفة هي في الأصل جزيرية ـ، إن هذه الاقتباسات التي ستكمل مسيرتها في المجموعتين الفرعيتين الثانية والثالثة ليست اعتباطية، فهي لم تحصل نتيجة إرادة قبلية لتثاقف متبادل بين تقليدين غريبين جداً أحدهما عن الآخر. كما أن هذه الدروس لن تكشف عن طموح جنوني بإقامة زواج قسري بين عائلتين روحيتين قلما كان بينهما تزاور. إن اللجوء إلى التحليل هو الثمن الذي يجب دفعه

(*) التداولية (pragmatique) هي غير (pragmatisme) الفلسفة الأمريكية الأولى التي تجعل من النجاح معيارها للحقيقة وقد نقلت إلى العربية تحت مفهومين: البرغماتية والذرائعية. أما التداولية فهي فرع من الألسنية يعالج علاقة المتخاطبين مع لغاتهم حين يتواصلون عن طريق استعمالها (المترجم).

من أجل تأويلية تتميز بوضع غير مباشر للتأكيد على الذات. بهذه السمة الأولى تبدو التأويلية كفلسفة خاصة بالدورة: إن الدورة للمرور على الفلسفة التحليلية بدت لي وكأنها بكل بساطة الأغنى في التوقعات والوعود والنتائج. غير أن الدفع يعود إلى السؤال **من**؟ وهنا السؤال يقسم بدوره إلى سؤالين توأمين: عمن نتكلم حين نشير بصيغة المرجعية إلى الشخص بما هو متميز عن الأشياء؟ ومن يتكلم ويشير إلى نفسه كقائل (يوجه الكلمة إلى محاور)؟

أما المجموعة الفرعية الثانية (الدراستان الثالثة والرابعة) [29] فتختص بفلسفة العمل بالمعنى المحدود الذي أخذه هذا التعبير بشكل أساسي في الفلسفة التحليلية. إن هذه المجموعة الفرعية هي على صلة معقّدة مع سابقتها. بمعنى ما فإن هذه تخدم كـ**أرغانون**(*)، ذلك أن الأقوال وبالتالي القضايا التي يُتَكلم فيها عن العمل مبنية بشكل فريد على أساس أفعال (verbes) العمل وجمله، وكذلك فإنه في أعمال الخطاب فإن الفاعل الحقيقي للعمل يسمى نفسه ذلك الذي يمارس ويقوم بالعمل. وبمعنى آخر فإن المجموعة الفرعية الثانية تضم إليها الأولى، ذلك أن أفعال الخطاب هي نفسها أعمال، ولزوماً فإن القائلين هم فاعلون ممارسون. إن السؤال **من يتكلم**؟ والسؤال من يمارس ويقوم بالعمل؟ يبدوان لذلك متشابكَيْن جداً. هنا أيضاً فإن القارئ مدعو لأن يساهم في مجابهة بنّاءة بين الفلسفة التحليلية والتأويلية. وبالفعل فإن النظرية التحليلية للعمل هي التي ستقود الدورة الكبيرة للمرور عبر السؤال **ماذا**؟ والسؤال **لماذا**؟ حتى لو لم تستطع أن

(*) أُرغانون كلمة يونانية أطلقت على مجموعة مؤلفات أرسطو المنطقية والملحقة بها، والكلمة تعني الآلة، والمقصود الآلة التي تعصم عن الخطإ، فتكون مقدمة لكل علم (المترجم).

تكمل حتى النهاية حركة العودة نحو السؤال **من**؟ **من هو الفاعل الحقيقي للعمل**؟ لنقل من جديد بأن هذه الحلقات من التحليل هي التي تميّز الأسلوب غير المباشر لهرمينوتيكا الذات، على العكس من مطالبة الكوجيتو وادعائه بمباشريته.

إن مثل هذا التنافس بين الفلسفة التحليلية والتأويلية يستمر في المجموعة الفرعية الثالثة (الدراستان الخامسة والسادسة)، وهناك فإنّ مسألة الهوية الشخصية ستطرح نفسها في نقطة تقاطع التقليدين الفلسفيين. إن مسألة الهوية المرتبطة بمسألة الزمانية سنعود إليها حيث تركها كتابنا **الزمان والسرد** المجلد الثالث تحت عنوان «الهوية السردية»، ولكن مع طاقات جديدة مستمدة من تحليل الهوية الشخصية في ضوء المعايير الموضوعية لكل عملية تعرُّف إلى الهوية. ما أسميناه لتوّنا التنافس بين إرثين فلسفيين سيخضع في ما بعد إلى تحكيم الديالكتيك بين الهوية عينه (idem) التطابقية والهوية ذاته (ipse). وقد جعلنا منه، بالإضافة إلى الصفة التفكرية الانعكاسية للذات، السمة النحوية الصرفية الثانية للذات عينها. وبفضل هذا التطور الجديد لموضوع الهوية السردية فإن مفهوم العمل ـ ولنتذكر بأن الحكاية هي محاكاة هذا العمل ـ سيعطي لمفهوم أرسطو حول الممارسة (البراكسس) ملء معناه، وذلك في مواجهة التضييقات الشديدة ـ والتي يبررها التحليل ـ ولكن علم دلالة العمل يخضع لها كل التصرف البشري ضمن المجموعة الفرعية السابقة. وفي الوقت عينه وفي موازاة ذلك، فإن فاعل العمل المسرود يبدأ يتساوى بالمفهوم الأوسع للإنسان الممارس والمتألم، هذا المفهوم الذي تستطيع إجراءاتنا التحليلية التأويلية أن تظهره.

[30] يعود إلى المجموعة الفرعية الرابعة (الدراسات السابعة والثامنة والتاسعة) أن تقترح دورة أخيرة للمرور عبر التعيينات الأخلاقية والواجبية للعمل المستندة بالتالي إلى مقولتي الخيّر

والإلزامي وهكذا تظهر إلى العيان الأبعاد الأخلاقية والواجبية(*) لذات فاعلة يمكننا أن نسند إليها العمل أكان خيّراً أم لا، منجزاً باسم الواجب أم على العكس من ذلك. إن كانت الدراستان الأولى والثانية أول من قام بعملية التحليل والتفكير، وإن كانت الدراستان الخامسة والسادسة قد شددتا بشكل رئيسي على التعارض بين الذاتية والعينية فإن ديالكتيك الـ «عينه» والآخر يجد معالجته الفلسفية التي يستحقها في الدراسات الأخلاقية الثلاث. وفي حقيقة الأمر فإن ديالكتيك الذات عينها والآخر لم يكن غائباً عن الدراسات السابقة، وكذلك ديالكتيك الـ ذاته والـ عينه إذ لم تفصل الذات، في أية مرحلة، عن الآخر الخاص بها. ولكن يبقى أن هذا الديالكتيك، وهو الأغنى، كما يذكرنا بذلك عنوان هذا المصنف، لا يجد ملء التوسع في شرحه إلا في الدراسات المدرجة تحت عنوان الأخلاق والواجب. إن استقلالية الذات تظهر هناك وقد ارتبطت بالرعاية بالنسبة إلى القريب، وبالعدالة لكل إنسان.

إن الاستعراض السريع الذي اقترحناه للدراسات التي تؤلف هذا المصنف تعطي فكرة أولى عن البعد الذي يفصل تأويلية الذات عن فلسفات الكوجيتو. القول الذات لا يعني القول أنا. الأنا تتموضع وتتثبت أو أنها توضع. في حين أن الذات توجد ضمناً بشكل تفكري في عمليات تحليلها يسبق العودة إلى الذات نفسها. على هذا الديالكتيك للتحليل والتفكير يتطعم ديالكتيك الذاته والعينه. وأخيراً فإن ديالكتيك العينه والآخر يتوج الديالكتيكين الأولين. ونختتم هذا التقديم ونحن نشير إلى سمتين

(*) ترجمنا كلمة éthique بأخلاق وكلمة morale بواجبية وأخلاق الواجب. الكلمتان لهما مضمون واحد، فقط الأولى من أصل يوناني والثانية من أصل لاتيني، وريكور لجأ إلى الثانية من أجل المفهوم الكانطي للأخلاق، كما سنرى، فكان التشديد على مفهوم الواجب (المترجم).

تتعارضان كلياً، ليس فقط بالنسبة إلى طابع المباشرة للأنا أكون وأوجد، ولكن للطموح الذي يريد وضع «أنا موجود» في موقع الأساس الأخير. من الممكن إدخال هاتين السمتين الإضافيتين بإيجاز حين نكمل الرؤية من المنظور الذي تحدثنا عنه لتونا.

إنّ السمة الأولى تختص بالطابع التجزيئي لمجموعة دراساتنا. إنها لا تقر بأطروحة البساطة التي لا تتفكك للكوجيتو التي تنضاف إلى أطروحة مباشريته. إنها ترفض البساطة التفكرية من دون أن تستسلم إلى إغواء تحلل الذات الذي تابعته بشراسة تفكيكية نيتشه. لنتفحص إذاً بتمعن شكلي الاحتجاج.

إن الطابع التجزيئي لدراساتنا يتأتى من البنية التحليلية التفكرية التي تفرض على تأويليتنا دورات مضنية، سنمر عبرها منذ الدراسة الأولى. حين ندخل إشكالية الذات بطرح السؤال **من؟** [31] فإننا في الحركة عينها نكون قد فتحنا الحقل أمام تعددية للمعاني والدلالات ملازمة لهذا السؤال عينه. من يتكلم وعمَّ يتكلم؟ ومن يعمل ماذا؟ عمّن نقصّ وعمَّ نروي الحكاية؟ من المسؤول أخلاقياً وعمَّ هو مسؤول؟ كلها صيغ متعددة ومتنوعة يقال بها الـ **منْ؟** والحال أن هذه الصيغ المتنوعة التي يطرح بها السؤال من؟ لا تخرج عن عرضية معينة للتساؤل، هذه العرضية المتصلة بعرضية التقطيعات التي تقدمها معاً قواعد اللغات الطبيعية (وقد أعطينا عنها مثلاً منذ الأسطر الأولى من هذا التقديم)، واستعمال الخطاب العادي، وأخيراً بروز التساؤل الفلسفي خلال مسيرة التاريخ. إن التأويلية تُسلم هنا إلى تاريخانية التساؤل، ومن هنا كانت عملية تجزيء فن طرح الأسئلة[38].

---

(38) إن هذا التجزيء يبرر عملية تفضيلنا إعطاء عنوان دراسة على عنوان فصل، ذلك أنه من الصحيح تماماً أن كل استقصاء من مباحثنا يشكل جزءاً متكاملاً، مما يسمح عند الحاجة للقارئ أن يدخل إلى طريق مسيرتنا في أية مرحلة يشاء.

وفي المقابل فإن هذا التجزيء ليس قائماً بشكل يمنع أية وحدة موضوعات من حمايته من التشتت والتفرق والتبعثر التي تقود الخطاب إلى الصمت. بمعنىً ما نستطيع أن نقول بأن مجموع هذه الدراسات له وحدة موضوعات هي التصرف البشري، وأن أفهوم العمل يكتسب، خلال هذه الدراسات، امتداداً وتكثفاً يزدادان باستمرار. وبهذا فإنّ الفلسفة التي تخرج من هذا المصنف تستحق أن تدعى فلسفة عملية، وأن تستقبل «كفلسفة ثانية» بالمعنى الذي يعطيه مانفريد ريدل لهذا الاصطلاح(39)، بعد فشل الكوجيتو بأن يتشكل كفلسفة أولى، وأن يحل مسألة الأساس الأخير. غير أن الوحدة التي يضفيها الانهمام بالتصرف البشري على مجمل دراساتنا ليست تلك الوحدة التي يضفيها تأسيس أخير على مجموعة من العلوم الفرعية. في الواقع مثل هذه الوحدة هي بالأحرى وحدة تماثل بين مفاهيم كثيرة لاصطلاح التصرف الذي يفرض علينا تعددية دلالاته، كما قلنا، بسبب تنوع الأسئلة وعرضيتها التي تحرك التحاليل التي تقود إلى التفكير حول الذات(40).

[32] إن الكلام عن وحدة تماثل هو كلام كبير ما دمنا نتردد حول اختيار الحد الأول أو الوحيد كمرجعية. أيكون المعنى الأول للتصرف البشري أن تدل ذات فاعلة متكلمة على نفسها عن طريق التسمية الذاتية؟ أم يكون في قوة عمل الفاعل الحقيقي، أم يكون

---

(39) M. Riedel, *Für eine zwetie Philosophie, Vorträge und Abhandlungen* (Francfort: Suhrkamp, 1988).

(40) حين أدخلت هنا اصطلاح وحدة تماثل فإني ألمح إلى المعضلة التي طرحت بسبب مقولات الوجود عند أرسطو، وإلى التأويل الذي أعطاه السكولائيون بالرجوع بكل المجموع إلى حد أول هو أوسيا (الجوهر) في اليونانية، وقد ترجم إلى اللاتينية substantia (الجوهر). ومن الواضح أننا هنا نطبق الاصطلاح على وحدة تماثل في حقل إشكالي آخر. سنعود إلى هذا الأمر في الدراسة العاشرة من هذا الكتاب.

في تحمّل التبعة الأخلاقية للعمل؟ كل جواب له أسبابه الصحيحة. وقد يعترض أحدهم بأننا أثناء مسيرتنا سنفرض بالقوة، على تنوع دراساتنا حول التصرف الإيقاع الثلاثي: الوصف، والسرد والإلزام. وكما سنرى في الوقت المناسب فإن هذا التوزيع الثلاثي يسمح بأن يعطي للمقاربة السردية التي وضعت في المجلد الثالث من كتابنا **الزمان والسرد** أفهوم الهوية السردية على نوع من القمة ـ وظيفة انتقال واتصال بين الوصف الذي يسود في الفلسفات التحليلية للعمل، والإلزام الذي يدل بتعبير عام على كل تعيينات العمل، انطلاقاً من المحمول «خيّر» أو «إجباري». غير أن مثل هذا التنظيم ليس له أكثر من وظيفة تربوية تهدف إلى أن ترشد القارئ أثناء عبوره تعددية دلالات التصرف البشري. إن مثل هذه الوظيفة التربوية لا تمنع، بحسب المسألة المطروحة، بأن نقرأ التوزيع الثلاثي في ترتيب مختلف، إذ ليست هناك من مقاربة هي الأولى من جميع وجهات النظر.

إن الحيرة التي يسببها هذا الأسلوب التجزيئي لا تتبدل في الدراسة الأخيرة، والتي لم أقل عنها بعد أي شي، وإني منذ الآن أؤكد على طابعها الاستكشافي. في هذه الدراسة المكتوبة بأسلوب أنطولوجي قد وضعت فعلاً موضع التساؤل الوحدة التماثلية للتصرف البشري. وإني لأتساءل إن كان يحق للتأويلية، من أجل التعاطي مع التصرف البشري كحال أساسي من أحوال الوجود، أن تسمح لنفسها بأن تستعيد لنفسها موارد أنطولوجيات الماضي، فتوقظها وتحررها وتحييها من جديد عند ملاقاتها. سأتساءل بشكل رئيسي إن كانت تعددية الدلالات لكلمة الوجود عند أرسطو تسمح بإعادة تقييم معنى الوجود بما هو فعل وقوة ضامناً بذلك الوحدة التماثلية للتصرف البشري، على دلالة أنطولوجية مستقرة. ولكن بالضبط إن مثل إعادة التقييم هذه لمعنى دلالي للوجود وقد ضُحّي غالباً به من أجل الوجود ـ الجوهر، لا يمكن أن تقوم إلا على

أساس تعددية أكثر جذرية من كل تعددية أخرى هي تعددية دلالات الوجود. أضف إلى ذلك أنه سيبدو لنا سريعاً بأن أنطولوجيا الوجود والقوة تفتح بدورها مجالاً جديداً لتنوعات في المعنى من الصعب تثبيته من خلال تعابيره التاريخية المتعددة. وأخيراً وقبل كل شيء، فإن ديالكتيك العينهُ والآخر، بعد تصحيحه ليتمشى مع تأويليتنا للذات عينها والآخر خاصتها سيمنع أنطولوجيا الفعل والقوة من أن تحبس نفسها داخل تحصيل الحاصل. إن [33] تعددية دلالات الغيرية التي سنقترحها في الدراسة العاشرة ستطبع كل أنطولوجيا التصرف البشري بخاتم تنوع المعنى الذي يقضي على طموح التأسيس الأخير الذي ميز دوماً فلسفات الكوجيتو.

إن سمة أخيرة ستزيد الهوة بين تأويليتنا وفلسفات الكوجيتو، وهي تتعلق بنمط اليقين الذي تطمح إليه الأولى والذي يميزها بطريقة حاسمة عن اليقين المرتبط بادعاء التأسيس الذاتي الذي تنادي به الثانية. سيبزغ ببطء خلال الدراسات الأولى ثم يصبح أقوى وأصلب في الدراسات المتوسطة، وأخيراً سينمو ويتفتح تماماً ويزدهر في الدراسات الأخيرة أفهوم الإقرار الذي سنميز به نمط الحقيقة التي تأتي من الأسلوب الخاص بتلاقي التحليل والتفكر، وبالتعرف على الاختلاف بين الذاته والعينه، وباستعمال ديالكتيك الذات والآخر، وباختصار هذا الأسلوب الخاص بتأويلية الذات وتشعبها الثلاثي. إن الإقرار يحدد في نظرنا نوع اليقين الذي تستطيع التأويلية أن تطمح إليه، وذلك ليس فقط بالنسبة إلى التفخيم المعرفي للكوجيتو ابتداء من ديكارت، ولكن كذلك بالنسبة إلى إذلاله عند نيتشه والذين خلفوه. يبدو الإقرار وكأنه يتطلب أقل من الأول وأكثر من الثاني. وفي الواقع فإن الإقرار حين تقارنه بالاثنين فإنه كذلك بالضبط بلا موضع ولا مكان له (atopos).

من ناحية، فإن الإقرار في الواقع يتعارض مع اليقين الذي

يطالب به الكوجيتو أكثر مما يتعارض مع معيار التحقق في المعارف الموضوعية. إن الدورة للمرور عبر التحليل تفرض بالضبط النمط غير المباشر والتجزيئي لكل عودة إلى الذات. بهذا المعنى فإن التحقق تتضمنه العملية التفكرية كلحظة معرفية ضرورية. وعلى العكس من ذلك فإن الإقرار يتعارض بشكل أساسي مع أفهوم الابستمة، العلم، بمعنى المعرفة الأخيرة والمؤسسة لذاتها. وفي هذا التعارض فإنه يتطلب أقل من اليقين المرتبط بالأساس الأخير. إن الإقرار، في الواقع، يبدو لنا أولاً كنوع من الاعتقاد، ولكنه ليس اعتقاداً رأيياً ـ بمعنى أن الذوكسا ـ الرأي ـ الاعتقاد، له وزن أقل من الابستمة ـ العلم أو بالأحرى المعرفة. إن الاعتقاد الذوكسي (الرأيي) يندرج ضمن قواعد.. «أعتقد بأن»، في حين أن الإقرار يدخل في قواعد «أومن بـ». ومن هنا فإنه يقترب من الشهادة، على ما يذكرنا به علم الاشتقاق حين نعلم بأننا بكلمة الشاهد نؤمن. الاعتقاد، أو إذا فضلنا الثقة التي نوليها للديالكتيك الثلاثي للتفكر والتحليل، وللذاتية والعينية، وللذات عينها وللآخر غير الذات عينها، لا يمكننا أن نجد أية هيئة معرفية أعلى منها [34] نلجأ إليها.

من الممكن الاعتراض على هذه المقاربة للإقرار بحجة أنها تبتعد أقل مما يبدو من يقينية الكوجيتو: ألم يضع غلوّ الشك المنهجي الذي يقوم به الروح الخبيث إشكالية الحقيقة الأولى في بُعد الخداع والصدق؟ أوَليس على الإله الصادق يتأسس كل الصرح الديكارتي للمعرفة؟ هذه هي الحقيقة: بهذا المعنى فإن إشكالية الإقرار تجد أحد ينابيعها في الإشكالية الديكارتية لإله يمكن أن يخدع. ولكن ما لا يطالب به الإقرار لنفسه هو طابع الضمان المرتبط بالكوجيتو عن طريق ادعاء برهان وجود الله، هذا الضمان الذي يمتص في النهاية الصدق الإلهي ويحوّله إلى مشكلة حقيقة، بالمعنى الشديد لمعرفة تأملية نظرية مؤسسة لذاتها. وبهذا

الخصوص فإن الإقرار ينقصه مثل هذا الضمان ويعوزه اليقين الأعظم المرتبط بهذا الأخير. إن السمات الأخرى للتأويلية التي تحدثنا عنها قبل قليل تؤكد عجز الإقرار عن الادعاء بالمقدرة على التأسيس الأخير: إن التجزيئية التي تعقب تعددية دلالات السؤال **من؟** وعرضية التساؤل نفسه المتأتية، ولنقل ذلك ثانية، من تاريخ الأنساق الفلسفية، وكذلك من قواعد اللغات الطبيعية، ومن استعمال الخطاب العادي ـ هذا إذا لم نقل شيئاً عن الطابع الإشكالي الاستعصائي(*) للعديد من التحاليل القادمة ـ تصبغان الإقرار بهشاشة خاصة به تضاف إليها سرعة عطب خطاب واع لنقص الأساس عنده. مثل هذه الهشاشة تتجلى في التهديد الدائم القادم من الريبة، ولسنا بحاجة للقول بأن هذه الريبة هي النقيض النوعي للإقرار. إن القرابة بين الإقرار والشهادة تتحقق هنا: ليس هناك من شاهد «حقيقي» دون شاهد «كاذب». ولكن ليس هناك من وسيلة أخرى نلجأ إليها ضد الشهادة الكاذبة سوى شهادة أصدق منها، وليس هناك من وسيلة نلجأ لها ضد الريبة(**) (soupçon) سوى إقرار جدير بوثوق أكبر.

من ناحية ثانية ـ والإقرار يقف الآن في الجبهة المقابلة للكوجيتو المذل ـ فإن التصديق هو كذلك (وكان يجب أن نقول على الرغم من ذلك) نوع من الثقة، كما يوحي بذلك التعبير الذي استعملناه لتونا «إقرار جدير بوثوق أكبر». التصديق هو أيضاً وثوق.

(*) aporique وكانت aporie أحياناً تعني عند أرسطو الإشكال (مسألة غامضة، انظر: **ما بعد الطبيعة**، الكتاب الثالث، حرف الباء) ولكنها في العصر الحديث أخذت بعداً آخر، ولم تعد مجرد إشكال بل تعني مشكلة لا حل لها أي مستعصية، ونترجمها بإشكال مستعصٍ أو استعصاء (المترجم).

(**) الريبة (soupçon) كلمة مهمة في كل فلسفة ريكور التي قامت على التصدي لفلاسفة الريبة، ماركس ونيتشه وفرويد الذين زعزعوا كل الأسس التي كان يقوم عليها العالم قبلهم، حين أظهروا الوجه الآخر الخفي للحقيقة (المترجم).

وسيكون هذا لازمة من لازمات تحليلنا: إن الإقرار هو بشكل أساسي إقرار بالذات. إن هذه الثقة ستكون بالتتالي ثقة بالقدرة على القول، وبالقدرة على العمل، وبالقدرة على الاعتراف بالذات كشخصية في قصة، وأخيراً في القدرة على الرد على الاتهام بالتحدي: ها أنذا! بحسب التعبير المحبب لدى ليفيناس [35] (Lévinas). في هذه المرحلة يكون الإقرار بمثابة ما يسمى عادة الضمير الأخلاقي والذي يدعى بالضبط بالألمانية Gewissen (وذلك أفضل من الكلمة الفرنسية conscience التي تترجم كذلك Bewusstein وGewissen فإن Gewissen الألمانية تذكرنا بقرابتها الدلالية مع كلمة Gewissheit أو اليقين). وإذا سلّمنا بأن إشكالية التصرف الإنساني تشكّل وحدة تماثل تجتمع تحتها كل استقصاءاتنا وأبحاثنا، فإن الإقرار يمكن أن يُعرّف بأنه التأكد بأن تكون الذات عينها تتصرف وتعمل وتتألم. مثل هذا التأكد يظل الملجأ الأخير ضد كل ريبة. حتى وإن كان مثل هذا التأكد يأتينا دوماً بطريقة معينة من آخر غيرنا، فإنه يظل إقراراً بالذات. إن الإقرار بالذات هو الذي يحفظ السؤال **من**؟ من أن يستبدل بالسؤال **ماذا**؟ أو بالسؤال **لماذا**؟ وذلك على كل الصعد ـ الصعيد الألسني والممارسة العملية، والصعيد السردي وصعيد الإلزام. وعلى العكس من ذلك، ومقابل الفراغ المكئب للاستعصاء (إشكال بلا حل) فإن ثبات السؤال **من**؟ وحده والذي يعرّيه تماماً بمعنى ما غياب الرد، يُتكشّف كملجأ لا يقهر للإقرار.

بما هي تصديق من دون ضمانة، وبما هي كذلك ثقة أقوى من كل ريبة فإن هرمينوتيكا الذات (التأويلية) تستطيع أن تؤكد أنها تقف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخمه وعظمه ديكارت، والكوجيتو الذي أعلن نيتشه سقوطه وانهياره، إن القارئ سيستطيع أن يحكم إن كانت استقصاءاتنا وأبحاثنا التي تلي تبرر مثل هذا الطموح.

علي أن أشرح لقرّائي لماذا تخلّيت عن أن أضم إلى هذا المصنف الحالي المحاضرتين التوأمين اللتين أنهتا سلسلة محاضرات جيفورد الأصلية، والتي ألقيتها في أدنبرة سنة 1986. هاتان المحاضرتان كانتا تختصان بهرمينوتيكا **الكتاب المقدس**، وقد شرحت مشروعهما في كتابي **من النص إلى العمل**(41)، في أول محاضرة وكانت بعنوان «الذات في مرآة الكتاب المقدّس» كنت أتساءل على طريقة ن. فري (N. Frye) في كتابه *Le Grand code*(42) حول نوع التثقيف والمساءلة الذي يأتينا من الشبكة الرمزية التي يحيكها العهدان القديم والجديد، أي الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية. وقد شددت بشكل رئيسي على «تسمية الله»، هذه التسمية التي ميزت، من خلال تنوع كبير للأشكال الأدبية، بين البعد التبليغي (kérygmatique) لهذه الكتب والبعد التحاججي للفلسفة، وذلك داخل البعد الشعري نفسه الذي أتت منه. أما في [36] المحاضرة الثانية، والتي كانت بعنوان «الذات المنتدبة»(43)، فقد كان دليلي «قصص دعوة» الأنبياء والرسل في العهد الواحد والآخر (كي نستعيد التعبير الجميل الذي اقترحه بول بوشان)(44). كنت أستكشف السمات التي بها يجيب فهم الذات بالطريقة الأفضل عن التثقيف والمساءلة اللذين يلتمسان الذات على طريقة نداء من دون إكراه. إن العلاقة بين النداء والاستجابة كانت تشكّل الصلة القوية التي كانت تجمع معاً هاتين المحاضرتين اللتين دعوتهما توأمين. لماذا إذاً لم أحفظهما في هذا المصنف الذي يشكّل من ناحية ثانية

(41) Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Editions du Seuil, 1986).

(42) N. Frye, *Le Grand code: La Bible et la littérature*, préface de T. Todrov, traduit par C. Malamoud (Paris: Editions du Seuil, 1984).

(43) يمكن مطالعة هذه المحاضرة في: «Le Sujet convoqué: A l'Ecole des récits de vocation prophétique,» *La Revue de l'Institut Catholique de Paris* (octobre - décembre 1988), pp. 88-89.

(44) Paul Beauchamp, *L'Un et l'autre testament: Essai de lecture* (Paris: Editions du Seuil, 1977).

صيغة موسعة **لمحاضرات جيفورد** الأصلية؟ إنني لن أتوقف أمام الحجة التقنية التي تستند إليها الإطالة المغالية لمصنف ضخم، مع أنّ مثل هذا الاعتبار قد لعب دوراً مهماً في قراري.

إن السبب الأول للاستبعاد، وهو قابل للنقاش، وقد يكون مدعاة للأسف، يعود إلى انهمامي بأن أقدم حتى السطر الأخير خطاباً فلسفياً مستقلاً. إن الدراسات العشر التي تؤلف هذا المصنف تفترض وضعي بين قوسين، بطريقة واعية وبتصميم، الاقتناعات التي تربطني بالإيمان الكتابي (الديني)، أنني لا أدعي بأن مثل هذه الاقتناعات على المستوى العميق للبواعث والحوافز بقيت من دون أي أثر في الاهتمام الذي أبديته نحو مشكلة أو أخرى، بل حتى نحو مجمل إشكالية الذات(45). غير أني أظن أني لم أقدم لقرائي سوى حجج لا تلزم القارئ باتخاذ موقف محدد، سواء أكان هذا الموقف الرفض أو القبول أو الامتناع بالنسبة إلى الإيمان بـ**الكتاب المقدس**. ومن الملاحظ أن هذا التشدد في الحجة الذي يميز، على ما أعتقد، كل عملي الفلسفي، يقود إلى طابع من الفلسفة حيث تغيب التسمية الفعلية لله، وحيث مشكلة الله، بما هي مشكلة فلسفية تبقى معلقة بطريقة لا أدرية، كما تشهد على ذلك الأسطر الأخيرة للدراسة العاشرة. ولكي لا أخرق قاعدة التعليق هذه فإن الإطالة الوحيدة للدراسات التسع المبنية عن قصد على منهجية الفينومينولوجيا التأويلية كانت عبارة عن [37] استقصاء أنطولوجي لا يدعو على الإطلاق إلى أي خلط أنطولوجي لاهوتي.

---

(45) إنني لا أخفي انجذابي وافتتاني بهذا القول لبرنانوس (**Bernanos**) الذي نجده في نهاية روايته *Journal d'un curé de campagne*: «إنه لمن الأسهل بكثير مما يظن الناس أن يكره الإنسان ذاته، إن النعمة في أن ينسى المرء ذاته. ولكن لو ماتت كل كبرياء فينا، فإن نعمة النعم قد تصبح بأن يحب الإنسان ذاته عينها بتواضع، مثل أي واحد من الأعضاء المتألمة ليسوع-المسيح».

إلى هذا السبب الرئيسي أحب أن أضيف سبباً آخر، وهو يتعلق بالصلة القائمة بين تفسيرات **الكتاب المقدس** التي يستند إليها شرحي للترميز الأكبر(*)، والدراسات المجموعة هنا. فإن كنت أدافع عن كتاباتي الفلسفية وأنفي التهمة الموجهة إليها بأنها كتابات لاهوتية مستترة، فإني في الوقت عينه أظل متنبهاً بالمقدار ذاته كي لا أحمّل الإيمان الديني وظيفة فلسفية خفية، وهذا ما كان سيحصل لو كنا ننتظر من مثل هذا الإيمان حلاً نهائياً لكل استعصاء تواجهه الفلسفة، حين تعالج وضع الهوية الذاتية على الصعيد العملي والسردي والأخلاقي والواجبي.

يجب أن نقول أولاً بأنه بين الفلسفة والإيمان الكتابي (الديني) الترسيمة (schéma) سؤال ـ جواب لا تصلح. إن كانت المحاضرة حول «الذات المنتدبة» تضع موضع التساؤل أفهوم الجواب فإن هذا الأخير ليس بموضوع في مواجهة أفهوم السؤال ولكن في مواجهة أفهوم النداء: إن الإجابة عن سؤال بمعنى حل معضلة مطروحة هو أمر، في حين أن الرد على نداء بمعنى الانسجام مع طريقة الوجود التي يقترحها «الترميز الأكبر Grand code» هو أمر آخر.

بعد ذلك يجب التأكيد على أنه حتى على الصعيد الأخلاقي والواجبي فإن الإيمان الكتابي (الديني) لا يزيد شيئاً على المحمولين «خيّر» و«إلزامي» المطبّقين على العمل. إن المحبة في **الكتاب المقدس** تنتمي إلى اقتصاد في العطاء ذي طابع يتخطى الأخلاق، مما يجعلني أقول بأن ليس هناك من أخلاق مسيحية إلا على صعيد تاريخ العقليات، ولكن هناك أخلاق مشتركة (وهي

(*) Le Grand code لقب أطلق على **الكتاب المقدس** بعهديه القديم والجديد، ويعني أن هناك ترميزاً خاصاً به يحتاج إلى التأويل لفهمه؛ انظر: Olivier Mongin, *Paul Ricoeur* (Paris: Editions du Seuil, 1994).

(المترجم).

التي أحاول أن أعالجها في الدراسات الثلاث المكرسة للأخلاق وللواجب وللحكمة العملية). وهذه الأخلاق يضعها الإيمان الكتابي (الديني) في منظور جديد، نجد فيه الحب وقد ارتبط بعملية «تسمية الله». وبهذا المعنى فإن باسكال قد جعل المحبة تنتمي إلى نظام يسمو على نظام الأجساد ونظام الأرواح معاً. وإن كان قد نتج من ذلك ديالكتيك بين الحب والعدل فإن هذا الأمر نفسه يفترض سابقاً أن يحافظ كل حد على إخلاصه للنظام الذي ينتمي إليه. بهذا المعنى فإن التحليلات التي أقوم بها للتعيينات الأخلاقية والواجبية للعمل يؤكدها في استقلاليتها تأمل مطعَّم بشاعرية المحبة[*] التي تركتها تحليلات هذا المصنف عن قصد بين مزدوجين.

وأخيراً، وربما قبل كل شيء، فإن كان تحت عنوان «الذات المنتدبة» و«المجيبة» حصل أن تعيينات الذات التي سنمر عليها في المصنف الحالي وجدت نفسها وقد تكثفت وتحولت بفضل المراجعة التي يقترحها الإيمان الكتابي فإن مثل هذه المراجعة لا [38] تمثّل انتقاماً متستراً لطموح التأسيس الأخير، الذي ما فتئت فلسفتنا التأويلية تحاربه. إن إحالة الإيمان الكتابي إلى شبكة رمزية عرضية ثقافياً، يلقي على هذا الإيمان مسؤولية تحمل عدم الأمان الذي يعيش فيه، وهذا ما يجعل منه في أحسن الحالات صدفة تحولت إلى مصير، من خلال اختيار يتجدد باستمرار، مع الاحترام الدقيق للاختيارات المناوئة. إن خضوع الذات لكلمة تجردها من مجدها، مع أنها تقوي شجاعتها بمواجهة الوجود، تخلص الإيمان من الوقوع في المحاولة التي أدعوها هنا فلسفية

(*) (Agapé) يستعمل ريكور الكلمة اليونانية أغابي كما وردت في العهد الجديد المكتوب أصلاً باليونانية، ربما ليؤكد الانتماء الديني لهذا التعبير، وبالتالي ترك تحليله بين مزدوجين، في كتاب فلسفي، كي ينفي عنه مرة أخرى تهمة ناقديه بخلط الديني بالفلسفي (المترجم).

متسترة خفية، وهي الاضطلاع بالدور الذي أصبح بعد اليوم شاغراً، وهو دور التأسيس الأخير. وفي المقابل فإن إيماناً من دون ضمانة، بحسب التأويل الذي يعطيه لهذا المعنى اللاهوتي اللوثري إ. يونجل في كتابه **الله سر العالم**[46]، يمكن أن يساعد التأويلية الفلسفية في أن تحترس من الغرور[*] الذي يجعلها تقدم نفسها كوريث لفلسفات الكوجيتو، ولطموحها بتأسيس ذاتي أخير.

لهذا فإن العمل الحالي يعترف بأنه ينتمي إلى ما يسميه جان غريش العصر التأويلي للعقل[47].

---

(46) Eberhard Jüngel, *Dieu le mystère du monde*, traduit par Horst Hambourg, 2 vols. (Paris: Editions du Cerf, 1983).

(*) يستعمل ريكور الكلمة اليونانية مكتوبة بأحرف لاتينية hubris التي تعني الوقاحة والكبرياء والغرور أي نقيض التواضع (المترجم).

(47) Jean Greisch, *L'Age herméneutique de la raison* (Paris: Editions du Cerf, 1985).

الدراسة الأولى

«الشخص» والإحالة المعينة للهوية
مقاربة دلالية

[39] في هذه الدراسة الأولى سننطلق من المعنى الأضعف الذي يمكننا إلحاقه بأفهوم تعيين الهوية. إن تعيين شيء ما يعني القدرة على أن نجعل أحدهم يستطيع أن يعرف، ضمن مجموعة أشياء خاصة من طراز واحد، الشيء الذي ننوي أن نتحدث عنه. وعلى طريق هذه الإحالة المعينة للهوية نلتقي للمرة الأولى الشخص؛ بمعنى فقير جداً للكلمة يميز بشكل عام هذه الكينونة للأجساد المادية الطبيعية. تعيين الهوية في هذه المرحلة البدائية، لا تعني بعد تعيين هوية الذات عينها، ولكن تعيين هوية «شيء ما».

1 ـ الفرد والتفريد (individualisation)

إن الشخص هو أولاً أحد الأشياء التي نميزها بواسطة الإحالة المعينة للهوية، وهذا ما سنثبته بتحقيق مسبق مطبق على الإجراءات التي نفرّد بها شيئاً ما بشكل عام، ونعتبره كعينة لا تنقسم داخل نوع محدد[1]، فالواقع هو أن اللغة مصنوعة بشكل لا

(1) إني أقترح تعبير «تفريد» بدلاً من تعبير «تعيين الهوية»، وهو شائع أكثر في =

يتركنا داخل التخيير بين أمرين، كما نادى بذلك برغسون لمدة طويلة: إما المفهومي وإما ما لا يوصف ولا يعبَّر عنه، فإن اللغة [40] تحوي تركيبات خاصة تجعلنا قادرين على أن ندل على الأفراد. غير أننا لو فضّلنا مع ذلك الكلام عن التفريد لا عن الفرد فلكي نشير إلى أن تحديد الفرديات يمكن أن يتم بحسب الإمكانات المعجمية المختلفة للغات الطبيعية، من درجات متعددة ومتنوعة للتمييز: هذه اللغة تميز بشكل أدق من لغة أخرى في ميدان معين، وكل هذا بحسب تجريبية اللغات الطبيعية؛ وما هو مشترك لكل اللغات هو التفريد، أي العملية لا النتيجة.

إن التفريد يمكن أن يوصف بأنه بشكل عام العملية المعاكسة لعملية التصنيف التي تلغي الميزات الخاصة لصالح المفهوم. ولكن لو شددنا بشكل خاص على كلمة «المعاكسة» فإننا نشير عندها إلى سمتين سلبيتين للفرد هما أنه عينة لا تتكرر، ولا يمكن قسمتها من دون تغييرها. مثل هاتين السلبيتين تقودانا في الواقع إلى جهة ما لا يوصف. والحال أن كون الحركة معاكسة[2] لا يعني أن اللغة معدمة كما لو كانت تستهلك نفسها بعملية التصنيف والتمييز عن طريق المحمولات. غير أنه يستعين بمثل هذه العمليات، وكما

= الإنجليزية مما هو الحال في الفرنسية من أجل الإشارة إلى الإجراء المتَّخذ. وهكذا فإن بيتر ستراوسن الذي سيحظى باهتمامنا الشديد في الجزء الثاني من هذه الدراسة يعنون كتابه: P. F. Strawson, *Individuals* (London: Methuen and Co., 1957);

والترجمة الفرنسية: P. F. Strawson, *Les Individus*, traduit par A. Shalom et P. Drong (Paris: Editions du Seuil, 1973).

وقد كرسه لتعيين هوية الخواص. إني أنتهز هذه الفرصة لأعبر عن كل دَيني نحو مصنّف باريانت: J.-C. Pariente, *Le Langage et l'individuel* (Paris: A. Colin, 1973).

(2) إن وصف التفريد بأنه عكس تمييز النوع يعني الابتعاد عن الاتجاه الذي فتحه ليبنز والميزة الكلية العامة. انظر: Pariente, Ibid., p. 48 sq., et Strawson, Ibid., pp. 131 [117] sq.

سنرى فإنه يطلقها وينعشها. إننا لا نفرّد إلا إذا كنا قد قمنا بعملية المفهمة والتفريد من أجل أن نصف أكثر. ولأننا نفكر ونتكلم من خلال المفاهيم كان على اللغة بطريقة أو أخرى أن تعوض عن الخسارة التي ألحقتها بها عملية المفهمة. غير أنها لا تستعمل لهذا الأمر الإجراءات عينها التي تستعملها حين تمفهم، أي العمليات الحملية الإسنادية. ما هي هذه الإجراءات؟

إن علماء المنطق والابستمولوجيا يجمعون تحت عنوان مشترك هو عوامل التفريد إجراءات إجراءات مختلفة مثل التوصيفات المعرّفة ـ أول رجل مشى على القمر، مخترع المطبعة الخ. ـ أسماء العلم ـ سقراط، باريس ـ القمر، المشيرات، ـ أنا، أنت، هذا هنا، الآن. لنقل بأن الفرد البشري، في هذه المرحلة من بحثنا، ليس له أي امتياز في أي صنف من أصناف عوامل التفريد الثلاثة، حتى ولا في صنف المشيرات، كما سنرى تواً. إن الدلالة على فرد واحد لا غير هي هدف عملية التفريد، إن امتياز الفرد البشري في اختيار الأمثلة ـ أول رجل مشى. .؛ سقراط، أنا، أنت ـ يأتي من واقع [41] أننا مهتمون بشكل خاص بأن نفرّد فاعلي الخطاب والأعمال، ونقوم بذلك ونحن نسقط منافع المراحل القادمة لعملية تعيين الهوية، التي سنتكلم عنها في الدراسات التالية، على المرحلة الأولى التي نحن بصددها.

كلمة أخيرة حول كل نوع من العوامل. إن الوصف المعرّف يقوم على خلق صنف لعضو واحد عن طريق تداخل بضعة أصناف مختارة بعناية (رجل، مشي، قمر). إن المناطقة قد اهتموا بهذه الطريقة لسببين: لأنها تبدو على استمرارية مع التصنيف والمحمولات، ولأنها تشجع على ما يبدو، بناء لغة من دون أسماء علم ومشيرات (الضمائر وكلمات الإشارة) (déictiques) شرط أن نستطيع أن نرجع العوامل الأخرى إلى الصنف الأول. وبالفعل يمكننا بناء مثل هذه اللغة كما حاول ذلك كواين (Quine)

وغيره. غير أن باريانت (Pariente) يؤكد بشدة أننا لسنا هنا أمام لغة يمكن أن يتكلمها أناس في وضع حقيقي لتبادل الكلام، نحن فقط أمام لغة اصطناعية لا يمكن أن تكون إلا مكتوبة أو مقروءة. وبهذا الخصوص فإذا كانت الأوصاف المعرّفة تلجأ إلى إجراءات التصنيف والمحمولات، فذلك من أجل هدف آخر هو غير التبويب والتصنيف، ولكن من أجل معارضة عضو من أعضاء صنف معين لكل بقية الأعضاء. هذه هي الغيرية المطلوبة في حدها الأدنى: **هذا** العنصر من الصنف وليس بقية الصنف. واحد فقط معارض لكل الآخرين. بهذا المعنى فإن هدف الأوصاف المحددة هو التعريف بالمثال أو الإشارة (ostensive) حتى وإن كانت الطريقة محمولية.

أما أسماء العلم فإنها تكتفي بأن تُفرد كياناً لا يتكرر ولا ينقسم من دون أن تميزه، أو أن تدل عليه على مستوى المحمول، وبالتالي من دون أن تعطي عنه أية معلومات[3]. من وجهة النظر المنطقية المحضة، وبغضّ النظر عن الدور الذي تلعبه المناداة في عملية إطلاق الأسماء على الأفراد (مثل هذا الدور سنبحثه لاحقاً) فإن إطلاق الاسم الخاص المميز هو إلصاق تعيين دائم إلى الطابع غير المعاد وغير المنقسم لكيان ما، مهما كانت الأحداث والمصادفات. الفرد عينه يعيّن دوماً ويشار إليه بالاسم عينه. كيف؟ من دون أية وسيلة أخرى سوى تخصيص السلسلة الصوتية عينها للشخص عينه في كل الظروف. هل نستطيع أن نقول بأن ليس هناك من صلة بين حدي هذه العلاقة الثنائية المعنى؟ ولكن

---

(3) بالنسبة إلى علم الدلالة الذي كان فريجي (Frege) وراءه فإن أسماء العلم المنطقية تعين كائنات حقيقية. فاسم «سقراط» هو اسم سقراط الحقيقي. ولذا فإن الاسم هو علامة تلصق بالشيء. سنبحث في ما بعد المشكلة التي تطرحها أسماء العلم للشخصيات التي من نسج الخيال: هاملت، راسكولينكوف[*]...

(*) بطل رواية دوستويفسكي الشهيرة **الجريمة والعقاب** (المترجم).

[42] بالضبط إن التعيين المتفرد والدائم في آن معاً لم يعمل من أجل أن يصف، ولكن من أجل أن يعين في الفراغ. ويكاد يكون اسم العلم بلا معنى (باريانت) ومع ذلك فإنه يقبل كل المحمولات، وبالتالي يستدعي تحديداً لاحقاً. إن الغيرية تدمج مرة ثانية في التعيين: إن اسماً واحداً من الأسماء المتداولة يعيّن وبشكل دائم فرداً واحداً معارضاً لكل الآخرين في الصنف ذاته. ومرة ثانية فإن امتياز أسماء العلم الذي يتمتع به البشر يتأتى من الدور اللاحق الذي تلعبه هذه الأسماء في تثبيت هوياتهم وذاتيتهم(4). وحتى لو حصل أن أسماء العلم، في اللغة العادية لا تملأ تماماً دورها(5)، فإن هدفها يظل بأن تعين في كل مرة فرداً واحداً باستثناء كل بقية أعضاء الفئة التي نتحدث عنها.

إن الفئة الثالثة لعوامل التفريد، وهي فئة المشيرات تحتوي على الضمائر المنفصلة (أنا، أنت) الإشاريات التي تضم أسماء الإشارة (هذا، ذلك) وظرف المكان (هنا، هناك، هنالك) وظرف الزمان (الآن، أمس، غداً) إلخ.. وإلى جانب ذلك يجب إضافة أزمنة الأفعال (أتى، سيأتي) والفرق بينها وبين أسماء العلم، إنّ هذه الكلمات هي مشيرات متقطعة، أضف إلى ذلك أنها في كل

---

(4) الواقع أننا في اللغة العادية لا نعرف تقريباً سوى أسماء علم تخص البشر، وذلك لأننا نهتم باستمرارية معينة للشعوب وللأسر وللأفراد، وهذه الاستمرارية تتشكل على مستوى آخر غير المستوى الذي تعمل فيه عوامل التفريد. نحن نطلق الأسماء على المدن والأنهر وحتى النجوم، آخذين بعين الاعتبار بعض التصرفات البشرية نحوها (السكن والملاحة ووصل الأعمال والأيام بزمن التقويم). بهذا المعنى فإن تحديد الهوية بإطلاق اسم يقول أكثر من عملية التفريد.

(5) إن التعيين التضافري الذي لمّحت إليه الملاحظة السابقة يفسر لماذا لم تكن أسماء العلم المتداولة إلا نادراً أسماء علم محض منطقية. هكذا هو الحال مع أسماء العائلات: إن قواعد التسمية المتعلقة بالوضع العائلي للنساء في ثقافتنا، على الأقل في الممارسة المسيطرة تجعل من الاسم جان دوبون (Jeanne Dupont) يشير على الأقل إلى شخصين مختلفين: الأخت غير المتزوجة لبيير دوبون وزوجته.

مرة تعين أشياء مختلفة. وما هو حاسم فهو الصلة مع التلفظ الذي يؤخذ كنقطة استدلال أو معلم ثابت. «هنا» هي كل مكان قريب من مصدر بث الرسالة، أما «الآن» فهي كل حدث مزامن للرسالة. الـ «أنا» والـ «أنت» تبرزان بالتأكيد من المجموعة بصفتهما مخاطَبي التلفظ. ولكن، في هذه المرحلة، فإن التلفظ نفسه يعتبر كحدث من أحداث العالم، وبالتالي حتماً كغرض غريب، ولكنه مع ذلك يعتبر كحادث واقع في الخارج، ولهذا فإن جميع المشيرات التي أستدل عليها بالنسبة إلى الحدث ـ التلفظ، كانت كلها على المستوى عينه. إن هذا صحيح إلى درجة أن راسل (Russel) حاول في مرحلة من [43] مراحل بحثه أن يرتب كل المشيرات بالنسبة إلى كلمة «هذا» بخلاف تمييزها من وجهة نظر أخرى، بصفتها «خواصّ أنا مركزية». غير أن باريانت على صواب حين يقول بأن «هذا» و«أنا» لا يقومان بوظيفتهما كمعلم ونقطة استدلال إلا بالصلة مع هذا التلفظ(6). بهذا المعنى فإني أقول بأن اسم الإشارة الملصق بالتلفظ يتغلب على إسناد التلفظ إلى القائل الفلاني أو المخاطب الفلاني، إلى الموقع الفلاني، في اللحظة الفلانية.

إني أستخلص من هذا التحليل التحضيري استنتاجات ثلاثة:

1) إن التفريد يقوم على إجراءات خاصة من التسمية مختلفة عن عملية المحمولات، وهي تهدف إلى مثل واحد فقط باستثناء بقية الأمثلة المنتمية إلى ذلك الصنف.

2) هذه الإجراءات ليست لها أية وحدة تجمعها خارج هذا الهدف.

---

(6) إن كلمة «استدلال» جيدة واختيرت في مكانها المناسب (باريانت يعارض فعل «استدل» بفعل «وصف». هذا التعبير يشير إلى مرحلة ناقصة تماماً حين نكون ما زلنا بعيدين جداً عن الذاتية: مرحلة فصل كل الوقائع وحالات الأشياء والسير في ركاب التلفظ المعتبر كحدث في العالم.

3) بين كل عوامل تعيين الهوية المشيرات وحدها تهدف إلى «الأنا» و«الأنت» ـ ولكن ليس لها أي امتياز بالنسبة إلى بقية الإشاريات بما أنها تبقي على التلفظ، كحدث من أحداث العالم نقطة استدلال.

2 ـ الشخص كخاص أساسي (particulier de base)

كيف يمكن المرور من أي فرد كان إلى الفرد الذي هو كل واحد منا؟ إنّ ب. ف. ستراوسن (P. F. Strawson) في كتابه **الأفراد** يطور استراتيجية نحن نتبناها كإطار عام، سنضع لاحقاً في داخله تحاليل جديدة تهدف إلى تعيين للذات يزداد باستمرار غنى وواقعية. هذه الاستراتيجية تقوم على عزل خواص ممتازة ذات نمط معين يسميه المؤلف «الخواص الأساسية»، وذلك من بين كل الخواص التي يمكن أن نرجع إليها من أجل أن نحدد هويتها (بمعنى أن تفرّد كما حددناه أعلاه). إن الأجسام المادية والأشخاص التي نكونها هي بحسب هذه الاستراتيجية الماهرة، هذه الخواص الأساسية، بمعنى أننا لا نستطيع أن نحدد هوية أي شيء من دون أن نعود في المسار الأخير إلى أحد نمطي هذه الخواص. وبهذا المعنى فإن مفهوم الشخص وكذلك مفهوم الجسد المادي هو مفهوم بدائي (أولي) أي إننا لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد منه، من دون أن نفترض وجوده سابقاً، في الحجة نفسها التي تدعي أنها تشتقه من شيء آخر.

[44] إن كان لا بد من البحث عن أب لهذه الاستراتيجية فما لا شك فيه أنه كانط، ليس كانط صاحب كتاب **النقد** الثاني، ولكن حتماً كانط صاحب كتاب **نقد العقل المحض**. وبالفعل فنحن سنقوم بنوع من الاستنباط المتعالي لأفهوم الشخص حين نبين أننا إن لم نكن نملك ترسيماً(*) (schème) فكرياً يحدده، فإننا لا

(*) ترجمت أيضاً ترسيمة وخطاطة، وهي من لفظة يونانية تعني الشكل =

نستطيع أن نجري التوصيفات التجريبية التي نستخدمها في الأحاديث العادية، وفي العلوم الإنسانية.

لنلاحظ أولاً بأن تعاملنا مع الشخص كخاص أساسي لا يشدّد على قدرة الشخص على أن يدل على نفسه حين يتكلم، كما سنرى ذلك في الدراسة المقبلة المكرسة للمقدرة التي يملكها فاعل التلفظ بأن يدل على نفسه، أما هنا فما زال الشخص شيئاً من «الأشياء» التي نتكلم عليها أكثر مما هو فاعل متكلم. مما لا شك فيه أنه ليس علينا أن نعتبر هاتين المقاربتين للشخص متعارضتين بشكل جذري تماماً: المقاربة بالمرجعية أو الإحالة المحددة للهوية، أو المقاربة بالتعيين الذاتي أو التسمية الذاتية. ذلك أن أمامهما، منذ بداية التحليل فرصتين للتقاطع والتلاقي. أولاً إن الفاعل المتكلم يكون في وضع تخاطب، حين يسمي لمخاطبه أي خاص يختار ضمن مجموعة متنوعة من الخواص من الصنف عينه، وعلى من ينوي أن يتكلم، ويتأكد عن طريق تبادل الأسئلة والأجوبة، بأن شريكه قد وضع نصب عينيه الخاص الأساسي عينه مثله تماماً. إن نظرية الخواص الأساسية تتقاطع مرة ثانية مع نظرية المرجعية الذاتية، وذلك بمناسبة الدور الذي تسنده الأولى إلى تعابير الإشارة بالمعنى الأعم للكلمة، ومن هذه بين الضمائر التعابير المنفصلة والصفات المشبهة والضمائر المتصلة بالأسماء، غير أن هذه التعابير تعامل كمشيرات للخاص، وبالتالي كوسائل للمرجعية المحددة للهوية. ورغم هذه التداخلات المتبادلة بين هاتين المقاربتين الألسنيتين فإننا لا نهتم في المقاربة المرجعية بأن

= (إسكيم). وهي تمثل عند كانط رسماً كلياً. الحواس تدرك الظاهرات والفاهمة توحدها بواسطة المقولات، غير أن الانتقال من الحسي إلى العقلاني يمر عبر هذا الترسيم، حيث يلعب الخيال دوراً أساسياً (المترجم).

نعرف إن كانت الإحالة إلى الذات الموجودة ضمناً في وضع التخاطب أو في استعمال تعابير الإشارة تشكل جزءاً من الدلالة المعطاة إلى الشيء الذي نحيل إليه على أنه شخص. إذ إن ما يهم بالأحرى هو نوع المحمولات التي تميّز نوع الخواص التي ندعوها أشخاصاً. وهكذا فإن الشخص يبقى من جهة الشيء الذي نتكلم عليه، أكثر مما يبقى من جهة المتكلمين الذين يدلّون على أنفسهم بالتكلم.

علينا بالتأكيد ألا نخطئ الفهم حول استعمال كلمة «شيء»، حين نتكلم على الأشخاص كخواص أساسية. فهذه الكلمة تستخدم فقط لتدل على انتماء استقصائنا الأول حول أفهوم الشخص إلى الإشكالية العامة للمرجعية المحددة للهوية. فهو «شيء» كل ما نتكلم عليه. والحال أننا نتكلم على الأشخاص حين نتكلم على [45] الكيانات التي تشكل العالم. ولذا فنحن نتكلم عليها «كأشياء» من نمط خاص.

علينا مع ذلك أن نتساءل إن كنا نستطيع أن نتقدم بعيداً في تحديد مفهوم الشخص من دون أن ندخل، في لحظة أو في أخرى، المقدرة على التسمية الذاتية التي تجعل من الإنسان، ليس مجرد شيء من نمط فريد بل ذاتاً مستقلة. وأكثر من ذلك، علينا أن نتساءل إن كنا حقاً نستطيع أن نميز بين الأشخاص والأجسام، من دون أن نُدخل التسمية الذاتية في تعيين المعنى المعطى لهذا النوع من الأشياء الذي تسير نحوه المرجعية المحددة للهوية. في استراتيجية ستراوسن أن اللجوء إلى التسمية الذاتية تعترضه بمعنى ما، ومنذ البداية، الأطروحة المركزية التي تقرر، بالنسبة إلى كل شيء، معايير تحديد الهوية التي يجب اتباعها، من أجل إعطاء صفة خاص أساسي. إن هذا المعيار هو انتماء الأفراد إلى ترسيم كلّي، فضائي زماني وحيد، وهو كما يقال، يحتوينا منذ البداية، **ونحن** أنفسنا نأخذ فيه مكاننا. إن الذات مذكورة بالفعل في هذه

الملاحظة العارضة، غير أنها تُبطل مباشرة بإدخالها وتضمينها في الترسيم الفضائي الزماني ذاته مع كل بقية الخواص. إني أقول طوعاً بأن مسألة الذات في كتاب **الأفراد** قد حجبت من ناحية مبدئية، وقد حجبتها مسألة الهوية المتطابقة (التي لا تتغير) «الـ عينه» بمعنى idem اللاتينية. وما يهم بالنسبة إلى تحديد الهوية غير المبهم هو أن المتخاطبين يدلّون على الشيء عينه. إن الهوية معرّفة كعينية (mêmeté) وليس كذاتية. بعد قولي هذا، فأنا لا أنفي الميزة التي ستكون منذ البداية لإشكالية تفضل مسألة العين (الهوية المتطابقة) على مسألة الذات. ذلك أنها تحذر منذ البداية ضد الشطط المحتمل نحو المرجعية الخاصة وليس العامة، وهذا ما يمكن أن يحدث لو كان هناك لجوء سابق لأوانه للتسمية الذاتية. فنحن حين لا نشدد بشكل أساسي على «من» في الحديث عمن يتكلم ولكن على «ماذا» الخواص التي نتكلم عنها، بما في ذلك الأشخاص، فنحن عندها نضع كل تحليل الشخص كخاص أساسي، على الصعيد العام للاستدلال، بالنسبة إلى الترسيم الكلي الفضائي الزماني الذي يحتويه.

إن الأولوية المعطاة هكذا إلى «**العينه**» بالنسبة إلى **الذات** قد شدّد عليها بشكل خاص عن طريق الأفهوم الأساسي لإعادة تحديد الهوية. فالواقع أنه لا يكفينا أن نتأكد فقط من أننا نتكلم على الشيء عينه، ولكننا نستطيع أن نحدد هويته على أنه الشيء عينه في تعددية مصادفاته. والحال أن هذا لا يحصل إلا بالاستدلال الفضائي الزماني: إن الشيء يبقى عينه في أماكن وأزمنة متباينة. وفي النهاية فإن العينية الأساسية هي عينية الإطار الفضائي الزماني نفسه: في مناسبات مختلفة نحن نستعمل الإطار عينه[7]. عينه [46] (même) تعني عندها وحيداً ومتكرراً. أما بالنسبة إلى الطريقة التي

(7) Strawson, *Les Individus*, p. 35 [32].

نكون فيها نحن أنفسنا جزءاً من هذا الإطار فلم تطرح كمشكلة خاصة مستقلة. والحال، كما سيظهر في ما بعد، أنها لمشكلة ضخمة أن نفهم الكيفية التي تجعل من جسدنا الخاص في آن معاً جسد أيٍّ كان، قائماً موضوعياً بين الأجساد، ومظهراً من مظاهر الذات وكيفية وجودها في العالم. غير أننا نستطيع أن نقول من دون مقدمات، إنه في إشكالية تختص بالمرجعية المحددة للهوية فإنّ عينية الجسد الخاص تحجب ذاتيته. وهكذا سيظل الحال ما دامت السمات المتعلقة بالضمائر المنفصلة والضمائر المتصلة «بالأسماء الدالة على الملكية» ـ كتابي، «خاصتي» ـ لم تلحق بالإشكالية الصريحة للذات. إن مثل هذا الأمر لن يبدأ بالتنفيذ إلا في إطار تداولية اللغة.

3 ـ الأجساد والأشخاص

إن الأطروحة الثانية الكبرى لستراوسن في كتابه **الأفراد** هي أن الخواص الأساسية هي الأجساد، لأنها تفي بالدرجة الأولى بمعايير تحديد المكان في الترسيم الكلي الفضائي الزماني الوحيد. بل أكثر من ذلك هناك بين المعيار وما يتمشى معه توافق مشترك حتى إننا نستطيع أن نجازف ونقول بأن ما يحل المشكلة هو عينه ما يسمح أيضاً بأن يطرحها[8]. ويلاحظ ستراوسن، وهو على صواب، بأن هذا الاختيار المشترك للمشكلة وحلّها هو ما يميّز الحجج المتعالية الحقيقية.

إن هذا الاعتراف بأولوية الأجساد هو أمر في غاية الأهمية لأفهوم الشخص. لأنه إن كان صحيحاً، كما سنرى في ما بعد، بأن مفهوم الشخص هو أيضاً أفهوم بدائي (أصلي) مثله مثل مفهوم

(8) المصدر نفسه، ص 43-44 [40].

الجسد، فهذا لا يعني أننا أمام مرجع مختلف عن الجسد، كما هو الحال مع النفس عند ديكارت، ولكننا أمام طريقة علينا تعيينها لمرجع واحد يحمل سلسلتين من المحمولات، محمولات مادية فيزيائية ومحمولات نفسانية. أن يكون الأشخاص هم أيضاً أجساد فإن مثل هذا الاحتمال يحتفظ به احتياطياً في التعريف العام للخواص الأساسية، فبحسب هذا التعريف هذه الأخيرة هي أجساد أو تملك أجساداً. إن امتلاك جسد هو ما يفعله الأشخاص أو بالأحرى هو حال الأشخاص.

والحال أن الأفهوم البدائي (الأولي) للأجساد يقوّي أولية مقولة العينية التي شددنا عليها لتوّنا: إن الأجساد وبحكم رفعتها، [47] قابلة لتحديد هويتها وإعادة تحديد هويتها على أنها هي عينها (الهوية المتطابقة دوماً).

إن حسنة هذا القرار الاستراتيجي الجديد أكيدة: القول بأن الأجساد هي أول الخواص الأساسية يعني الإقصاء، كمرشحين محتملين، للأحداث الذهنية، أي التصورات، والأفكار، والتي يكمن خطأها، بالنسبة إلى هذا النمط من التحليل، في أنها كيانات خاصة لا عامة. أما مصيرها كمحمولات خاصة بالأشخاص فقد تأجّل. كان يجب أولاً طردها من الموقع المهيمن كمرجعيات أخيرة الذي تشغله في كل فلسفة مثالية ذاتية.

إن النتيجة الأولى لمثل هذا النوع من التراجع في ترتيب الأحداث الذهنية كخواص أساسية هي أن الشخص لا يمكن اعتباره «كوعي محض»، نضيف إليه بصفة ثانوية جسداً، كما هو الحال في كل ثنائيات النفس والجسد. إن الأحداث الذهنية والوعي، مهما كان المعنى الذي نعطيه لهذا التعبير، يمكنها فقط أن تكون في عداد المحمولات الخاصة التي ننسبها إلى الشخص. إن هذا الفصل بين الشخص ككيان عامّ والوعي ككيان خاصّ له أهمية كبيرة في تحاليلنا اللاحقة.

إن النتيجة الثانية التي لا تقلّ أهمية عن الأولى هي أن الشخص الذي ننسب إليه، بالطريقة التي سنتحدث عنها لاحقاً، المحمولات الذهنية والوعي لا نعبّر عنه فقط بضمير المتكلم وضمير المخاطب بصيغة المفرد، كما سيكون الحال في نظرية للتلفظ التفكري. إنها تنسب إلى **أحد ما** يمكن أن يكون أيضاً شخصاً ثالثاً غائباً (ضمير الغائب). إن كان الشخص هو ما نتكلم عليه، فمن المسلّم به أننا نتكلم في موقف تخاطب، على الألم الذي شعر به **ثالث** ليس هو أحد المتخاطبين.

غير أن العديد من المشاكل المحيّرة يثيرها مثل هذا القرار الاستراتيجي بمعالجة معضلة الشخص عن طريق مشكلة الأجساد الموضوعية القائمة في إطار فضائي زماني واحد. وأولى هذه المشاكل المحيّرة هي أن قضية الجسد الخاص تعود إلى الواجهة، ليس بما هي مسألة انتمائنا إلى الترسيم الكلي الفضائي الزماني الوحيد، ولكن بما هي مسألة علاقة الجسد الخاص بالعالم الموضوعي للأجساد. ففي إشكالية مرجعية محضة ومن دون تسمية ذاتية بيّنة، ليس هناك، بالمعنى الحقيقي مشكلة تتعلق بالجسد الخاص، إذ علينا أن نكتفي بإثبات ما يلي: «ما أسميه جسدي، هو على الأقل جسد، شيء مادي»[9]. إن هذا صحيح غير أنه [48] خاصتي بمعنى يفترض الاعتراف بالقوة المنطقية للذات. المشكلة المحيرة الثانية: إن التراجع في الترتيب الحاصل للأحداث الذهنية وللوعي بالنسبة إلى وضع الخاص الأساسي، وبالتالي للفاعل المنطقي، ينتج منه في المقابل حجب متزايد لمسألة الذات. هذه المسألة المحيرة ليست غريبة عن سابقتها وذلك لأن الأحداث الذهنية تطرح نوع المشكلة نفسها التي يطرحها الجسد الخاص، وهي العلاقة الوثيقة التي يبدو أنها قائمة بين التملك والهوية

---

(9) المصدر نفسه، ص 100 [89].

الذاتية. غير أن هذه مشكلة محيِّرة إضافية: فنحن لا نرى كيف يمكن خاصية الهوية الذاتية أن تكون ضمن لائحة محمولات تنسب إلى كيان، حتى وإن كان كياناً أصيلاً مثل الشخص. إذ يبدو أن علينا أن نبحث عنها من جهة التسمية الذاتية المتصلة بالتلفظ، وليس من جهة «الشيء» الذي يستخدمه كحد في مرجعية معرفة للهوية. والمشكلة بالنسبة إلينا هي بالأحرى أن نفهم كيف يمكن الذات أن تكون، في الوقت عينه، شخصاً نتكلم عليه وذاتاً فاعلة تشير إلى نفسها بصيغة المتكلم، في الوقت الذي تخاطب فيه شخصاً ثانياً. هذه مشكلة فعلاً، لأن أية نظرية تفكرية عليها ألا تجعلنا نفقد الفائدة الأكيدة التي نجنيها من إمكانية استهداف الشخص كشخص غائب، وليس فقط كشخص بصيغة المتكلم والمخاطب أنا وأنت. إن الصعوبة ستكون بالأحرى أن نفهم كيف يمكن شخصاً ثالثاً غائباً أن يُسمى في الخطاب كواحد يسمي نفسه على أنه متكلم. والحال أن هذه الإمكانية بنقل التسمية الذاتية من صيغة المتكلم إلى صيغة الغائب، مهما بدت مستغربة، هي من دون شك جوهرية للمعنى الذي نعطيه للوعي الذي نلحقه بمفهوم الحدث الذهني عينه: لأننا هل نستطيع أن نعزو أحداثاً ذهنية إلى إنسان ثالث (ضمير غائب) من دون أن نؤكد بأن هذا الثالث الغائب يشعر بها؟ والحال أن الشعور هو بالضبط ما يميز تجربة بصيغة المتكلم. إن كان الأمر كذلك، فعلى أفهوم أحداث ذهنية أن يكون في آن معاً محمولات تنسب إلى نوع معين من الكيانات ويحمل تسمية ذاتية نفهمها أولاً بصيغة المتكلم، بسبب التسمية الذاتية الملازمة لفعل التلفظ. إني أعترف بأننا على هذا المستوى من التحليل لا نملك أية وسيلة كي نعلل هذه البنية الغريبة للأحداث الذهنية التي يمكنها أن تنسب إلى أشخاص وهي في الوقت عينه، ذاتية التسمية.

4 ـ المفهوم البدائي (الأولي) (primitif) للشخص [49]

نحن نبدأ الآن البرهنة على الطابع **البدائي** لأفهوم الشخص. وأتوقف عند نقاط ثلاث:

1) أولاً، إن تعيين أفهوم الشخص يكون بواسطة محمولات ننسبها إليه. وهكذا فإن نظرية الشخص تقوم ضمن الإطار العام لنظرية محمولات الفاعلين المنطقيين. إن الشخص هو في موقع الفاعل المنطقي بالنسبة إلى المحمولات التي ننسبها له. وهنا تكمن القوة الكبرى لمقاربة الشخص من جهة المرجع المحدد للهوية. غير أنه من الأهمية بمكان أن نشدد منذ الآن بأن حجب مسألة الذات يبقى قائماً ما دام إسناد هذه المحمولات إلى الشخص لا يحمل أي طابع خاص يميزه عن الإجراءات العامة التي نقوم بها عند عملية نسبة صفة معينة. إن ستراوسن لا يتعجب على الإطلاق من كل ما يمكنه أن يكون غريباً بالنسبة إلى نظرية عامة للمحمولات في الجملة التالية: We ascribe to ourselves certain things (نحن ننسب إلى أنفسنا بعض الأشياء). إني لا أنكر القوة التي يمكن أن تكون لوضع النسبة إلى أنفسنا على خط مساوٍ لعملية النسبة إلى شيء ما: ليس هناك من تشديد على كلمة نحن حتى إنها تتساوى مع كلمة «المرء» (one) في الإنجليزية. إن النسبة هي العملية التي يقوم بها أي كان، كل واحد، المرء، بالنظر إلى أي كان، كل واحد، للمرء. علينا الاحتفاظ بقوة هذا التعبير «كل واحد» التي هي تسمية استغراقية(*) لا مغفلة في كل تحليل للذات منبثق من نظرية التلفظ (énonciation).

(*) distributive أي تشمل في آن واحد مجمل أفراد الماصدق، وكل فرد على حدة (المترجم).

2) النقطة الثانية المهمة: إن الغرابة المرتبطة بالأفهوم البدائي (الأولي) للشخص ـ أو بالأصح، الذي يجعل من أفهوم الشخص بدائياً ـ تأتي من أن الشخص هو «الشيء عينه» الذي ننسب إليه نوعين من المحمولات، المحمولات المادية الفيزيائية التي يملكها الشخص مع الأجساد، والمحمولات النفسانية التي تميزه عن الأجساد. نحن هنا نواجه مرة جديدة قوة الـ «عينه» (الهوية المتطابقة التي لا تتبدل) idem في كتاب **الأفراد**. إني أقتبس: one's states of consciousness, one's thoughts and sensations are ascribed to the very same thing to which these physical characteristics, this physical situation, is ascribed[(10)]. [50

لاحظوا بأية مهارة تقوي صيغة المجهول في الجملة «ينسب» ascribed من حياد كلمة One في one's states of consciousness, one's thoughts and sensations حالات وعي المرء وأفكاره وأحاسيسه وفي الوقت عينه تظهر مدى عدم أهمية الفاعل المنسوب إليه بما هو تلفّظ وفعل خطاب. ومع إغفال الذات الخاصة بالنسبة فإن الطريق تصبح سالكة أمام عينية التعبير the very same thing الذي ننسب إليه المحمولات المادية والذهنية. إن هذه العينية نفسها هي التي تعطي الحجة كل قوتها وتكشف جزءاً من غرابة مفهومنا للشخص.

إن الحسنة الكبرى لهذا التطابق في النسبة هي كما قلنا سابقاً، أن نستبعد، عن طريق التحليل القواعدي النحوي لخطابنا حول الشخص فرضية الإسناد المزدوج إلى النفس (أو إلى الوعي) من جهة، وإلى الجسد من جهة ثانية، للسلسلتين من المحمولات. إن الشيء عينه يزن ستين كيلو ويملك هذه الفكرة أو تلك. إن

---

(10) «واقع أن حالات وعينا، وأفكارنا وأحاسيسنا تنسب إلى هذا الشيء عينه الذي ننسب إليه هذه المميزات المادية الفيزيائية، هذا الوضع المادي»؛ (المصدر نفسه، ص 100 [89]).

المفارقة في مثل هذا التحليل هي أنه بفضل إزالة الميزات الخاصة للإسناد ـ تلك الميزات المتأتية من طابعه المرجعي الذاتي (sui-référentiel) يمكننا إبراز الإشكالية المركزية للشخص، وهي ظاهرة النسبة المزدوجة من دون مرجعية مزدوجة: هناك سلسلتان من المحمولات لكيان واحد فقط. بودّنا أن نجازف بالقول بأن العينية (هوية التطابق) والذاتية (الهوية الذاتية) هما إشكاليتان تحجب الواحدة منهما الأخرى. أو بالأحرى كي نكون أدق، إن إشكالية المرجعية المحددة للهوية والتي بفضلها تحتل عينية الفاعل المنطقي للمحمولات المقام الأول، لا تتطلب سوى مرجعية ذاتية هامشية من «المرء» الذي هو «أي كان».

وتطرح في الوقت عينه مسألة تأسيس هذه العينية (الهوية المتطابقة)، فهل نستطيع أن نكتفي بالحجة القائلة بأن إطار فكرنا مصنوع بطريقة لا نستطيع معها أن نقوم بعملية مرجعية محددة لهوية الأشخاص من دون أن نتقبل هوية الذات الفاعلة التي ننسب إليها المحمولات؟ ألا نستطيع أن نبحث عن تبرير هذه البنية لفكرنا وللغتنا عن طريق تحليل فينومينولوجي لتركيبة الشخص في وحدته النفسية والمادية؟ أَوَليست هذه هي الوحدة التي سلّمنا بوجودها سابقاً، حين أثرنا التلاؤم المشترك القائم بين الترسيم الكلي الفضائي الزماني وخواص الأجساد، بما هي كيانات يمكن تحديد موقعها مباشرة، منفصلة يحتويها المكان ومستقرة في الزمان؟ والحال أن كل محاولة من أجل تبرير بنية التفكير التي [51] تفرض العينية على الذات الفاعلة التي ينسب إليها، تصطدم حتماً بمسألة الجسد الخاص، المثارة في كل لحظة صعبة من التحليل. وماذا عن الوحدة النفسية الجسدية التي تتضمنها الإحالة إلى ذات؟ إن جواب ستراوسن يتركنا في حيرة من أمرنا: هناك علاقة «خضوع» تثيرها الحجة المفارقة التي تقول بأن ثلاثة أجساد مختلفة تشترك في الرؤية ـ جسد من أجل فتح العينين، وجسد آخر من

أجل أن يوجههما، وثالث يحدد المكان الذي نرى فيه[11] ـ، هذه العلاقة تبدو وكأنها تعتبر حالة عادية للعلاقة السببية[12]. إن الحجة تبدو واهنة ما دمنا نتكلم على جسد أي كان، بل وحتى حين نتكلم عن جسد كل واحد. ويبدو ضعف الحجة أكثر حين ندخل ضمائر المتكلم المتصلة بالأسماء «هذا الجسد كجسدي»[13]. هل التملك المعبَّر عنه بالضمير المتصل هل هو من نفس طبيعة تملك فاعل منطقي لمحمول؟ هناك بالطبع استمرارية دلالية بين الخاص (own) والمالك (owner) والتملك (owness)، غير أنها ليست ملائمة إلا إذا بقينا ضمن حياد «خاصة المرء» one's own، وحتى في حالة إلغاء الذات فإن امتلاك أحدهم جسداً أو امتلاك كل واحد جسداً يظل يطرح لغز ملكية غير قابلة للتحويل، وهذا ما يناقض الفكرة الشائعة للملكية. نسبة غريبة حقاً هي نسبة جسد لا يمكن صنعه أو هدمه، وعلينا أن نعود لاحقاً إلى هذه الغرابة الخاصة جداً.

3) إن النقطة الثالثة المهمة في تحليل المفهوم البدائي (الأولي) للشخص هي تلك التي تحرج أكبر الحرج نظرية للذات مشتقة من الخصائص التفكرية للتلفظ. وهي تتعلق بنوع آخر من العينية (الهوية المتطابقة) تتحمل مسؤوليته اللغة والفكر حين نعطي شيئاً خاصاً صفة الشخص. والأمر يتعلق بالمحمولات النفسانية دون المادية. والأمر هو التالي: إن الأحداث الذهنية التي أنزلناها سابقاً من مرتبة الكيانات الأساسية إلى مرتبة المحمولات، تملك هذا الأمر المذهل، وبالضبط بما هي محمولات، وهو أن تحتفظ بالمعنى عينه سواء نسبت إلى ذاتها أو إلى آخرين غير ذاتها عينها، أي إلى أيّ كان غيرها (anyone else): يقول ستراوسن:

---

(11) المصدر نفسه، ص 101 [90] وما يليها.

(12) المصدر نفسه، ص 103 [92].

(13) المصدر نفسه، ص 103 [93].

The ascribing phrases, are used in just the same sense when the subject is another as when the subject is oneself[14].

[52] ها نحن هنا أمام حالة جديدة للعينية، ليس الشيء عينه وهو يتلقى نوعين من المحمولات، ولكن «المعنى عينه» وقد نسب إلى المحمولات النفسانية، أكانت هذه النسبة إلى ذاتنا أو إلى الآخر. مرة أخرى إن القوة المنطقية للعينه (same) تغيّب الذات (self) مع أنه في الإعلان الذي سبق، الأمر يتعلق بالذات الفاعلة وبذاتنا عينها. أما في السياق الفلسفي للمرجعية المحددة للهوية فإن وضع الذات الفاعلة لا يميّز إلا بطبيعة ما ينسب إليها، أي المحمولات النفسانية والجسدية المادية، لذا فقد غاب الضميران المنفصلان أنا وأنت لعدم الحاجة لذكرهما، المرء أو ذاتنا عينها تكفي وكلمة self لا تثير أية مشكلة إذ يمكن الاستعاضة عن one self وعن another بكلمة someone أحدهم، أو بالتعبير أي واحد آخر anyone else[15].

أريد مرة أخيرة التشديد على الأهمية التي علينا أن نوليها لهذه الأطروحة. أولاً، كما سنرى لاحقاً، هذا الإسناد المزدوج إلى واحد أو إلى أي واحد هو ما يسمح بتشكيل مفهوم الروح أو الذهن (mind) أي مجموعة المحمولات النفسانية التي يمكن نسبتها إلى كل واحد منا. ولنقل من الآن بأن الطابع الحملي للتعبير **كل واحد** هو جوهري من أجل فهم ما أسميه بعد الآن «النفساني». إن الحالات الذهنية هي بالطبع دوماً حالات واحد من الناس، غير أن هذا الواحد قد يكون أنا أو أنت أو هو أو أي واحد. بعد ذلك ومهما كان المعنى الحقيقي للترابط بين التعبيرين «واحد ـ أيّ واحد آخر» وسأعود إليه لتوي، إلا أنه يفرض منذ

---

(14) إننا نستعمل التعابير الحملية بالضبط بالمعنى عينه حين تكون الذات الفاعلة هي واحد آخر، أو كانت ذاتنا عينها (المصدر نفسه، ص 111 [99]).

(15) المصدر نفسه، ص 108 [97].

البداية قيداً لا نستطيع تجنّبه، وهو أن نعامل الشخص «كشيء» يملك جسداً. لقد قلنا ونكرر، ليس هناك من وعي محض في البداية. ونضيف الآن: ليس هناك من أنا وحدها عند نقطة الانطلاق. إن النسبة إلى الآخر بدائية (أصلية) بقدر النسبة إلى الذات عينها، إني لا أستطيع أن أتكلم على أفكاري بطريقة لها دلالتها إذا لم أكن أستطيع، في الوقت عينه، أن أنسبها افتراضياً إلى آخر غيري: To put it briefly, one can ascribe states of consciousness to oneself only if one can ascribe them to others. One can ascribe them to others only if one can identify other subjects of experience. And one cannot identify others, if one can identify them only as subjects of experience, possessors of states of consciousness[16].

[53] وعلى العكس من ذلك يمكننا أن نتساءل، مرة أخرى، إن كان علينا أن نأخذ القيد المتمثل بالإسناد المتطابق كواقعة محضة، كشرط للخطاب لا نعرف له تفسيراً في حد ذاته، أو إذا كان من الممكن جلاء سببه عن طريق توضيح التعابير المرء ذاته (oneself) والآخر (another). والحال أننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من أن نتساءل إن كان التعبير «تجاربي» يتساوى مع التعبير «تجارب أحدهم» (وبالترابط نفسه إن كان التعبير تجاربك يتساوى مع التعبير «تجارب أي إنسان آخر»). إن التحليل المرجعي الإحالي المحض لمفهوم الشخص يمكنه أن يتجنب طويلاً ذكر أنا ـ أنت الذي يختص بالتحليل التفكري للتلفظ، غير أنه لا يستطيع أن يتجنبه حتى النهاية. إنه ملزم بإثارته، ولو هامشياً، ما إن يتساءل حول

(16) «وباختصار فإن المرء لا يستطيع أن ينسب إلى ذاته حالات وعي إلا إذا كان يستطيع أن ينسبها إلى الآخرين. ولا يستطيع المرء أن ينسبها إلى الآخرين إلا إذا كان يستطيع أن يعرف وأن يحدد مواضيع أخرى للتجربة. ولا يستطيع المرء أن يتعرف على هوية الآخرين إذا كان يستطيع فقط تحديد هويتهم كمواضيع.تجارب وكمالكين لحالات من الوعي» (المصدر نفسه، ص 112 [100]).

معايير النسبة في الموقف الأول أو في الموقف الثاني: أن ينسب المرء إلى ذاته (oneself) كحالة وعي يعني أنه أحسها وشعر بها (felt) في حين أن نسبتها إلى الآخر تعني أنه لاحظها. إن هذا اللاتماثل في معايير النسبة يقودنا إلى التشديد على كلمة ذات (self) في التعبير ذاته (oneself) فالقول بأن حالة وعي قد أحس بها أحدهم يعني أنها تسند إلى الذات عينها (self-ascribable). كيف يمكن إذاً ألّا ندخل في أفهوم شيء معين يمكن أن يسند إلى الذات عينها، التسمية الذاتية لفاعل يسمي نفسه مالكاً لحالات وعيه؟ وبالترابط نفسه كيف يمكننا، من أجل جلاء الصيغة «يسند إلى آخر»، ألا نشدد على غيرية الآخر، مع كل مفارقات إعطاء هذا الآخر المقدرة على تسمية نفسه، على أساس الملاحظة الخارجية، إن كان صحيحاً، كما يقر به ستراوسن، بأن هذا الآخر يجب أن نعتبره self-ascriber أي كشخص قادر على أن ينسب إلى ذاته[17]. وبالنظر إلى كل هذه الأسئلة فإن أطروحة عينية النسبة إلى الذات عينها وإلى آخر غير الذات تتطلب بأن نأخذ في الحسبان التساوي بين معياري النسبة: معيار التجارب المحسوسة، ومعيار التجارب الملاحظة؛ وأبعد من مجرد هذا التساوي علينا أن نأخذ في الحسبان التبادل الذي يبقى علينا تأويله، بين واحد هو أنا، وآخر هو أنت. وبتعبير آخر، علينا في الوقت عينه اكتساب فكرة التفكرية والغيرية، كي نمر من ترابط ضعيف ومن السهل تقبله بين واحد من الناس وأيّ واحد آخر، إلى الترابط الشديد بين للذات أي بمعنى لي، وبين للآخر بمعنى لك أنت.

[54] يجب الاعتراف بأن المهمة ليست سهلة، إن الغنى الذي

---

(17) المصدر نفسه، ص 120-129 [108]. لقد لاحظ القارئ بأنني قد تخليت عن ترجمة كلمة ascription (الإنجليزية) بكلمة attribution الفرنسية، وذلك كي أميز في الاستعمال المرجعية التي تفصل بين نسبة التجارب إلى أحدهم وبين النسبة بالمعنى العام.

يمكن لأفهوم الشخص أن يتلقاه من نظرية تفكرية للتلفظ لا يمكن أن يتأتى من استبدال نظرية للتلفظ بنظرية حول المرجعية المعرّفة للهوية، لأننا في هذه الحال سنقع تحت كل الإشكالات المستعصية للمتوحدية(*) (solipsisme)، وفي كل مآزق التجربة الخاصة. إنّ مهمتنا ستكون بالأحرى أن نحافظ على الضرورة التي صادفناها بداية، وهي أن نفكر النفساني كأمر قابل لأن يناط بكل واحد، وبالتالي أن نحترم القوة المنطقية لكل واحد حتى عندما نتكلم على التعارض بين «أنا» و«أنِت»، وذلك كي نعطي التعارض بين الذات والآخر غير الذات كل قوته. بهذا المعنى فإن كانت كل مقاربة محض مرجعية، حيث يعامل الشخص كخاص أساسي، يجب أن تكمل بمقاربة أخرى، فهذا لا يعني أنه يجب إلغاؤها، ولكن يجب المحافظة عليها في هذا التجاوز عينه[18].

(*) المتوحدية هي المأزق الأكبر في فينومينولوجيا هوسرل حيث يصبح كل واحد عالماً مغلقاً على الآخرين. وقد فضّلنا هذه الترجمة التي استوحيناها من التراث العربي من عنوان كتاب ابن باجه، **تدبير المتوحد** على الأنا وحدانية (المترجم).

(18) إني لم أذكر في هذا التحليل النقدي لأفهوم الشخص في منظور المرجعية المحددة للهوية، اقتراح ستراوسن في نهاية الفصل الذي يخصصه لمفهوم الشخص، وهو النقل إلى وسط اللوحة فئة من المحمولات، وهي التي تتضمن عمل شيء ما (المصدر نفسه، ص 124 [111]). إن ميزة هذه الفئة هي أن تجسد أكثر من غيرها النقاط المهمة الثلاث في تحليل المفهوم الأول للشخص. إن العمل إن لم يقدم جواباً كاملاً، فهو على الأقل يقدم بداية جواب عن السؤال عن معرفة «الشيء الذي يجعل، على مستوى الوقائع الطبيعية، امتلاكنا مثل هذا المفهوم (عن الشخص) مدركاً عقلياً» (المصدر المذكور). إن مهمة الدراسة الثالثة أن تقوّم ليس فقط ملاءمة أفهوم العمل لنظرية حول الشخص كخاص أساسي، ولكن كذلك قدرته على قيادة التحليل إلى ما هو أبعد من هذا الإطار الأول النظري. ولكن علينا أولاً الكشف عن الجهة الأخرى من فلسفة الألسنية، وهي حين نأخذها ككل، تشكل أرغانون نظرية العمل.

الدراسة الثانية

التلفظ والذات الفاعلة المتكلمة: مقاربة تداولية

[55] كنا في الدراسة السابقة قد تتبعنا، إلى أقصى ما استطعنا، السبيل الأول من السبيلين الكبيرين لبلوغ إشكالية الذات التي تتيحها فلسفة اللغة، أي سبيل المرجعية المعرفة للهوية. ونحاول الآن خرقاً جديداً باتجاه الذات متبعين السبيل الثاني، سبيل التلفظ (énonciation). وتشكّل نظرية أفعال اللغة (speech acts) التي أفضّل أن أسميها أفعال الخطاب الركن الأساسي له. وحين نقوم بذلك فإننا نمر من علم دلالة بالمعنى الإحالي للتعبير إلى التداولية، أي إلى نظرية للغة كما تستعمل في السياقات المحددة للتخاطب (interlocution). غير أن هذا التغيير للجبهة لا يعني أننا سنتخلى عن وجهة النظر المتعالية (trascendental): وبالفعل فإن التداولية لن تقوم بعملية وصف إمبيريقي (تجريبي) لوقائع التواصل، بل ستجري بحثاً يتعلق بشروط الإمكانية التي تنظم الاستعمال الفعلي للغة، في كل الحالات التي لا نستطيع فيها أن نحدد المرجعية المتعلقة ببعض التعابير، من دون أن نعرف سياق الاستعمال، أي بشكل أساسي وضع التحاور أو التخاطب(*).

(*) interlocution تعني حرفياً التقاول أو تبادل القول، إن العديد من مفردات =

إن هذا النمط من الاستقصاء والبحث واعد جداً وخصوصاً أنّه لا يضع في قلب الإشكالية الملفوظ (énoncé) ولكن التلفظ أي فعل القول نفسه الذي يدل تفكرياً على قائله. إنّ التداولية تضع بهذا أمامنا بطريقة مباشرة، على أساس التضمين الضروري لفعل التلفظ، الأنا والأنت لوضع التخاطب.

إن مشكلتنا في نهاية هذا الاستكشاف للعلاقات بين فعل التلفظ وقائله، ستكون المواجهة بين المساهمات لكل من سلسلتي بحثنا، البحث المرجعي والبحث التفكري مع نظرية متكاملة للذات (على الأقل على الصعيد الألسني). إذ سيبدو سريعاً أن التداولية [56] لا يمكن أن تقوم مكان علم الدلالة، كما أن هذا الأخير لم يستطع أن يقوم بمهمته حتى نهايتها من دون الاستعانة بالتداولية. وكما أن التحديد الكامل للشخص كخاص أساسي قد بان لنا مستحيلاً من دون اللجوء إلى المقدرة على التسمية الذاتية عند كل ذات فاعلة تقوم بالتجربة، وكذلك فإن التحليل الكامل للتفكرية الملازمة لأفعال التلفظ لا يمكن أن يبلغ مداه، من دون أن نمنح هذه التفكرية قيمة مرجعية من نوع خاص. وبالتالي فإن التعديات المتبادلة لهذين الميدانين هي التي ستظهر في النهاية الأنفع والأغنى من أجل بحثنا حول الذات. من الطبيعي أنه في التقريب الأول تبدو المقاربتان لنا تفرضان أولويات متباعدة: بالنسبة إلى البحث الإحالي فإن الشخص هو أولاً الضمير بصيغة الغائب أي الشخص الذي نتكلم عليه. أما بالنسبة إلى البحث التفكري فإن الشخص هو أولاً «أنا» تتكلم مع «أنت». المسألة ستكون أخيراً معرفة كيف أن «أنا ـ أنت» التخاطب تستطيع أن تظهر إلى الخارج بشكل «هو»، من دون أن تفقد القدرة على أن تسمي

= أفعال الخطاب مشتقة من الكلمة اللاتينية locutio القول، locuteur القائل المتكلم، illocution في القول أي إن مجرد القول يحوي قوة فعل يتضمنها القول (المترجم).

نفسها بنفسها، وكيف أن الـ هو/ هي الخاصة بالإحالة المحددة للهوية يمكن أن تستبطن داخل ذات فاعلة تقول نفسها بنفسها. إن مثل هذا التبادل بين ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب هو الأساسي في ما سميته لتوي النظرية المتكاملة للذات على الصعيد الألسني.

1 ـ التلفظ وأفعال الخطاب

إن المقاربة التفكرية لا تتعارض بكل بساطة مع مقاربة المرجعية. والدليل على ذلك أننا على طريق مرجعية بعض الملفوظات نصادف، كتعقيدات، الظواهر التي تتطلب أن نصوغها في نظرية صريحة بيّنة للتلفظ. تحت عنوان معبِّر هو **الشفافية والتلفظ** يقدم فرنسوا ريكاناتي[1] للتداولية بأن يجعل التفكرية تبدو كعامل كثافة وعتمة (opacité) تتداخل مع الشفافية المفترضة لمعنى معين، ولولا هذا العامل لترك المعنى الاستهداف المرجعي يخترقه... وليس بالأمر العابر أن يقدم التفكرية أولاً كعقبة أمام الشفافية المنشودة في فعل الإحالة إلى... مع الأقدمين وكذلك مع نحويي بور ـ رويال (Port-Royal) عُرّفت الإشارة كشيء يمثّل شيئاً آخر، أما الشفافية فهي تقوم على ما [57] يلي: من أجل أن تمثل فإن الإشارة تميل إلى أن تمحو ذاتها، وبالتالي لأن تُنسى بأنها شيء. غير أن هذا الطمس للإشارة بما هي شيء ليس كاملاً على الإطلاق. هناك ظروف لا تنجح فيها الإشارة بأن تجعل نفسها غائبة إلى هذا الحد. حين تتكثف تقرّ من جديد بأنها شيء، وتظهر بنيتها القائمة على المفارقة الشهيرة ككيان حاضر غائب. والحال أن الظرف الأكبر الذي تظهر فيه

(1) François Récanati, *La Transparence et l'énonciation* (Paris: Editions du Seuil, 1979).

عتمة الإشارة هو أن التلفظ حين ينعكس في معنى الملفوظ يحوِّل اتجاه الاستهداف المرجعي نفسه[2]. إن الاتجاه الجديد الذي أخذته نظرية التلفظ مع تحليل أفعال الخطاب لا يمثّل إذاً تجديداً جذرياً. هذه النظرية تعطي حياة جديدة لمفارقة يعرفها الكلاسيكيون، وهي تنتج من التنافس في الملفوظ الواحد بين الهدف التمثيلي لشيء معين وما كانت قواعد بور ـ رويال (تدعوه) «الانعكاس أو التفكير بالقوة أو المحتمل» (réflexion virtuelle). وفي التعبير الحديث فإن هذه المفارقة تقوم على أن التفكير الحاصل بسبب التلفظ بمعنى الملفوظ يشكل جزءاً لا يتجزأ لمرجعية معظم الأقوال (الملفوظات) الخاصة بالحياة اليومية، في الوضع العادي للتخاطب.

حان الوقت كي نبرهن بأية طريقة تساهم نظرية أفعال الخطاب في التعرف على هذا العامل كعتمة إشارات الخطاب، وأن نحدد نوع الذات الفاعلة التي تظهر. عندها ستصبح الأرضية جاهزة من أجل مقارنة النتائج التي توصلنا إليها على هذين الخطين لفلسفة اللغة حول الذات.

إن نظرية أفعال الخطاب معروفة جداً لذا سأختصر في عرض تطورها من أوستن (Austin) إلى سيرل (Searle). إن نقطة الانطلاق كانت كما نعلم التمييز في القسم الأول من كتاب **كيف تصنع الأشياء بالكلمات**[3] بين صنفين من الملفوظات، (الأقوال)،

---

(2) يكتب ريكاناتي: «في معنى الملفوظ، ينعكس (ويفكر) واقع تلفظه» (المصدر نفسه، ص 7). سنناقش في ما بعد صحة استعمال قاموس الانعكاس والتفكير (réflexion) في سياق يعامل فيه التلفظ ـ فعل اللفظ ـ كما لو كان حدثاً اجتماعياً يجري في العالم.

(3) John Langshow Austin, *How to Do Things with Words*, The William James Lectures; 1955 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).

الطبعة الفرنسية: John Langshow Austin, *Quand dire, c'est faire*, traduit par G. Lane (Paris: Editions du Seuil, 1970).

صنف الملفوظات الإنشائية(*) (performatifs) وصنف الملفوظات الإخبارية (constatifs). الأولى لافتة للانتباه لأن مجرد تلفظها يساوي تحقيق ما تُلفظ به نفسه. إن مثل الوعد، الذي سيلعب دوراً حاسماً في التحديد الأخلاقي للذات، لافت تماماً في هذا المضمار. إن القول «أنا أَعِدُ» هو الوعد المتحقق فعلاً، أي الالتزام بالعمل في ما بعد ـ ولنقله لتوّنا ـ أن أعمل للآخر ما أقول الآن أني سأنجزه. «حين يعني القول الفعل» يقول عنوان كتاب أوستن كما نقله المترجم الفرنسي: إن «الأنا» مميزة مباشرة [58] بهذه الطريقة: ليست للعبارات الإنشائية الإنجازية فضيلة «الفعل حين القول»، إلا إذا كانت بصيغة الفعل المضارع بضمير المتكلم المفرد. فالتعبير «أنا أعد» أو بالأصح «أنا أَعِدُكَ» له هذا المعنى المميز للوعد، الذي لا يملكه التعبير «هو يعدُ» لأنه يحتفظ بالمعنى الخبري، أو إذا شئنا، معنى الوصف.

غير أن التمييز بين الإنشائي الإنجازي والإخباري يتخطّاه أوستن نفسه فاتحاً الطريق أمام نظرية أفعال الخطاب لسيرل(4). إن التعارض الأولي بين صنفين من الأقوال (الملفوظات) قد أدخل ضمن تمييز أكثر جذرية، وهو يتعلق بالمستويات التراتبية التي يمكن أن نميزها في كل الأفعال سواء كانت إخبارية أو إنشائية إنجازية،

(*) ترجمت أيضاً بالأدائية والإنجازية، ويبرر الدكتور عادل فاخوري تسميته لها بالإنشائية لأن بها يتم إنشاء أي ابتكار الأفعال، ونحن هنا نتبع في الغالب مصطلحاته كما وردت في مقاليه في: **الموسوعة الفلسفية العربية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1997)، الجزء الثاني (المترجم).

(4) J. R. Searle, *Les Actes de langage*, traduit par H. Pauchard (Paris: Hermann, 1972).

إني أفضل ترجمة speech act الإنجليزية بالفرنسية actes de discours وذلك كي أشير إلى خاصية التعبير speech خطاب بالنسبة إلى التعبير langage لغة العام جداً. أضف إلى ذلك أن التعبير «خطاب» يشير إلى القرابة بين speech act فعل الخطاب لدى المحللين الذين يكتبون بالإنجليزية وسلطة الخطاب instance de discours عند الألسني الفرنسي إميل بنفنيست.

ومن الأهمية الكبرى، من أجل المناقشة التي تلي، أن تدل هذه المستويات على أفعال مختلفة. فإن كان القول يعني الفعل فإن علينا أن نتكلم على القول باستعمال تعابير الفعل. هنا يكمن التقاطع الكبير مع نظرية العمل التي سنعالجها لاحقاً: تتدخل اللغة في صلب خطط العمل، بطريقة ما زال علينا تحديدها.

ما هي الأفعال التي تتداخل هكذا في الفعل الإجمالي للقول؟ إننا نعرف التمييز الرئيسي بين فعل القول (acte locutoire) والفعل (الداخل) في القول (illocutoire) والفعل (الحاصل) بالقول(*) (perlocutoire)، فعل القول هو العملية الحملية (predicative) نفسها: القول شيئاً معيناً حول شيء معين. ومما يجب التنبيه إليه هو أن التسمية فعلاً لم تبدأ مع مستوى الداخل في الفعل بل طبقت منذ مستوى القول نفسه، وهكذا فقد كان التشديد على أن الملفوظات (الأقوال) ليست هي التي تقوم بالإحالة ولكن القائلين هم الذين يحددون المرجعية: وكذلك فإن الأقوال (الملفوظات) ليست هي التي تحمل معنى أو تدل، ولكن القائلين (المتكلمين) هم الذين يريدون أن يقولوا هذا أو ذاك، ويفهمون تعبيراً معيناً بهذا المعنى أو بذاك. وبهذه الطريقة فإن

(*) هناك محاولات عديدة لإيجاد مرادفات مقابلة للتعبير عن هذه الأفعال الناتجة من القول. فسعيد الغانمي مثلاً في ترجمته لكتاب: بول ريكور، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، قد ترجم «باجتهاد شخصي» على حد تعبيره locution بالفعل التعبيري وillocutionary بالتقريري وperlocutionary بالتأثيري (انظر المصدر المذكور، ص 41)، وكان الدكتور بسام بركة قبله، في ترجمته لكتاب: جورج مولينيه، **الأسلوبية** (بيروت: دار مجد، 1999)، قد ترجم illocutoire بالتحقيقي وperlocutoire بالتأثيري (المصدر المذكور، ص 156)، وكان الدكتور عادل فاخوري قبلهما قد التزم بالجذر اللاتيني الذي يعني القول واشتق منه؛ انظر مقالته: «نظرية الأفعال الكلامية،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الثاني، القسم الثاني، ونحن هنا قد سرنا على دربه (المترجم).

الفعل (الداخل) في القول يتمفصل على فعل مؤسس أسبق هو الفعل الحملي. أما ما يخص الفعل (الداخل) في القول فهو كما يدل عليه اسمه يقوم على ما يفعله القائل حين يتكلم؛ وهذا الفعل يظهر في «القوة» التي بفضلها، وبحسب الحالة، فإن القول (التلفظ) بحسب كما لو كان خبراً أو أمراً أو نصيحة أو وعداً إلخ. إن أفهوم قوة الفعل (الداخل) في القول يمكننا من أن نتجاوز الأفعال الإنشائية الإنجازية بحد ذاتها، وأن نعمم تضمين العمل في القول وتلازمهما. في التعابير الإخبارية نفسها هناك عمل ضمني ولكنه يبقى في غالب الأحيان من دون أن يقال، ولكن [59] يمكن إظهاره حين نضع قبل الملفوظ جملة من قبيل «أنا أؤكد بأن» وهذه الأخيرة يمكن مقارنتها بالجملة «أنا أعد بـِ». وهذه الصيغة يمكن أن يكتب بها كل وعد من جديد. إن العملية ليس فيها أي طابع اعتباطي، فهي تتمشىّ مع معيار الاستبدال المعمول به في علم الدلالة المنطقية. إن الجملتين الملفوظتين: «الهر على ممسحة الأرجل» و«أنا أؤكد بأن الهر على ممسحة الأرجل»، لهما قيمة الصدق ذاتها. غير أن الأولى لها شفافية (قول) ملفوظ يخترقه كلياً استهدافه المرجعي، في حين أن الثانية لها عتمة قول (ملفوظ) يرجعنا تفكرياً إلى تلفظه الخاص به. إن الجملة السابقة التي نضعها قبل التعابير الإنشائية الإنجازية الظاهرة الصريحة تصبح بهذا النموذج من أجل التعبير الألسني عن قوة الأفعال (الداخلة) في القول لكل الأقوال (الملفوظات).

في مثل هذه الجمل السابقة تأتي الأنا إلى حقل التعبير. أضف إلى ذلك أنه مع الأنا الموضوعة قبل الجملة فإن وضعاً معقداً للتخاطب هو الذي سيساهم في تبيان المعنى الكامل للقول (للملفوظ)، وفي مثل موقف التخاطب هذا هناك واقع يقول بأن وجود متحدث يتكلم بصيغة ضمير المتكلم يقابله محاور بصيغة ضمير المخاطب يوجّه الأول خطابه له. ليس هناك من فعل

(داخل) في القول من دون خطبة موجزة (كلمة) (allocution) وبالتلازم والتضمين من دون مخاطب أو مرسَل إليه يتلقى الرسالة. إن التلفظ الذي ينعكس في معنى الملفوظ هو بهذه الطريقة ومباشرة ظاهرة ذات قطبين: إنه يتضمن في آن معاً «أنا» تقول و«أنت» يخاطبها الأول. «أنا أؤكد أن» تساوي «أنا أعلن لك أنّ»، «أنا أعد بأنّ» تساوي «أنا أعدك بأنّ». باختصار إن التلفظ يساوي التخاطب. وهكذا بدأت موضوعة (thème) تتشكل وستزداد وتكبر في الدراسات القادمة، وهي أن كل تقدم في اتجاه ذاتية (الهوية الذاتية) للمتكلم أو للفاعل يقابله تقدم موازٍ له في غيرية الشريك. وفي المرحلة الحالية لدرسنا هذا الترابط لم يبلغ بعد الطابع الدرامي الذي ستدخله المواجهة السجالية بين برنامجين سرديين إلى قلب التخاطب. إن نظرية أفعال الخطاب لا تعطينا بهذا الصدد سوى الهيكل العظمي الحواري لتبادل بين الأشخاص في غاية التنوع.

يمكننا أن نقوم بتوضيح إضافي بخصوص هذه الصلة التخاطبية من دون أن نترك صعيد التلفظ، وذلك بأن نكمل نظرية أفعال الخطاب بنظرية التلفظ التي اقترحها هـ. بول غرايس[5]. [60] بحسب هذه النظرية كل تلفظ يقوم على قصد الدلالة، وهذا يتضمن في استهدافه ومبتغاه التوقع بأن يكون المحاور من جهته قد قصد بأن يعرف القصد الأول الذي أراد التلفظ أن يكونه. إن التخاطب حين يؤول بهذه الطريقة يتبدّى كقصديات تستهدف بعضها بالتبادل. هذا الدوران للقصديات يتطلب منا أن نضع على المستوى عينه تفكرية التلفظ وانعكاسيته والغيرية الملازمة للبنية الحوارية لتبادل القصديات.

---

(5) H. Paul Grice: «Meaning,» *The Phil. Rev.*, vol. LXVI, (1957), pp. 377-388; «Utterer's Meaning and Intentions,» *The Phil. Rev.*, vol. LXXVIII (1969), pp. 147-177, and «Utterer's Meaning, Sentence Meaning, and Word Meaning,» in: J. R. Searle, ed., *The Philosophy of language*, 5th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 54-70.

هذه هي بشكل عام جداً مساهمة نظرية أفعال الخطاب في تحديد الذات. والمسألة الآن هي في تحضير المواجهة المنتظرة بين النظرية المرجعية ونظرية التلفظ التفكري عن طريق بعض الملاحظات النقدية في ما يتعلق بطبيعة الذات الفاعلة التي تعرضها نظرية التلفظ.

2 ـ فاعل التلفظ

سنوجّه الآن تنبّهنا النقدي نحو العلاقة بين التلفظ واللافظ. في النظرة الأولى لا تبدو هذه العلاقة تطرح أية مشكلة. فإن كل انعكاس التلفظ في الملفوظ كما تقول الصيغة التي استعملها ريكاناتي (Récanati) تدخل درجة من الكثافة والتعتيم في قلب الهدف الإحالي الذي يخترق معنى القول (الملفوظ) فلا يبدو للوهلة الأولى بأن العلاقة ـ التي هي علاقة تقوم داخل التلفظ ـ بين فعل الخطاب بما هو فعل وفاعله هي في حد ذاتها علاقة تعتيم، فليس هناك من سبب يجعلنا نفترض بأن فاعل التلفظ سيكون بمثابة تعتيم التعتيم.

أَوَلَيس تلازم المتلفِظ والتلفُّظ يبدو واضحاً من دون لبس بسبب إمكانية إضافة الصيغة الموسعة للجمل الإنجازية الإنشائية الصريحة وهي «أنا أؤكد أن» و«أنا آمر أن» و«أنا أعد بأن» إلى كل الأفعال (الداخلة) في القول؟ أَوَليس في هذه الجمل التصديرية نفسها تتميز الأنا؟ أَوَليس من خلال هذه الجمل السابقة تستطيع الأنا أن تؤكد حضورها في كل تلفظ وتقر بوجوده[6]؟

(6) إنها حقاً مشكلة أن نعرف إن كانت الصلة بين «الأنا» والتلفظ الذي يتضمنها لا تنتمي إلى إشكالية أوسع هي إشكالية الإقرار التي قاربناها مرة أولى حين تعرضنا لمشكلة علاقة إسناد محمولات نفسانية إلى الكيان الشخصي. هذه المسألة تتوضح أكثر فأكثر في الدراسات التي ستتبع.

[61] أضف إلى ذلك أننا بسبب ذكر الفاعل في الجملة التصديرية (préfixe) الإغلاقية (المفهومية) (intensionnel) للملفوظات (البيانات) التوسعية(*) (الصدقية) (énoncés extensionnels) يصبح بإمكاننا أن نجمع من جديد كمجموعتين كبيرتين تنظمهما التداولية، نظرية أفعال الخطاب التي اختصرناها لتونا، ونظرية المشيرات التي أثرناها للمرة الأولى تحت عنوان إجراءات التفريد، وبالتالي من منظور علم دلالة المرجعية. إن هذا الجمع سيكون مفيداً لكل من الشريكين. من ناحية أولى فإن تحليل أفعال الخطاب يجد في عمل المشيرات التكملة المطلوبة من أجل وصل المتلفِظ (énonciateur) بالتلفظ. ومن ناحية ثانية فإن المشيرات «أنا» «هذا» «هنا» «الآن» تنفصل عن نوعين من عوامل التفريد التي تحدثنا عنها في الدراسة الأولى، وهي أسماء العلم والأوصاف المحددة وقد تركناها لعلم الدلالة، في حين أن الأولى تقع في حقل اختصاص التداولية.

بل أكثر من ذلك، في الوقت الذي نعزل المشيرات بأجمعها عن عوامل التفريد فإن الأنا بدورها ترقى إلى المستوى الأول للمشيرات. وهذه حين نأخذها خارج صلتها بانعكاسية التلفظ وتفكريته فإنها لا تتمتع بأي امتياز خاص. حين نجعل «الأنا» على صلة مع فعل التلفظ فإنها تصبح أول المشيرات، إنها تشير إلى ذلك الذي يسمي نفسه في كل تلفظ يحوي كلمة «أنا»، جارّة وراءها «الأنت» الخاصة بالمخاطب. المشيرات الأخرى ـ الإشاريات: «هذا»، «هنا» «الآن» ـ تتجمع حول فاعل التلفظ: «هذا» تشير إلى كل غرض يقع في جوار المتلفظ، «هنا» هي

(*) يستعمل ريكور هنا مفهومين من المنطق ويعني الأول (intensionnel) كل ملفوظ لا يتماشى مع الخصائص المحددة داخل حقل مفهومي أي يخرج من المجموعة، في حين أن الثاني (extensionnel) هو عكسه وينطبق بالتالي على كل ما يتمتع بالخصائص التي تحدد مثل هذا الحقل أي كل ماصدق (المترجم).

المكان عينه الذي يقف فيه، «الآن» تشير إلى كل حدث معاصر للحدث حين نطق المتلفظ تلفظه.

بعد أن أصبحت الأنا محور نسق المشيرات تتبدى في كل غرابتها بالنسبة إلى كل كيان يمكن أن يصنف ضمن نوع متميز أو موصوف. «الأنا» قلّما تدل على الشخص المرجع (le réferent) لمرجعية محددة للهوية، لذا فإن ما يبدو أنه تعريفها، وهو التالي: «كل شخص يسمي ذاته حين يتكلم» لا يقبل أن يستبدل بحسب ظروف كلمة «أنا». ليس هناك من تساوٍ، من وجهة نظر المرجعية، بين «أنا مسرور» و«الشخص الذي يدل على نفسه مسرور»، إنّ هذا الفشل في عملية الاستبدال هو حاسم، إنه يؤكد على أن التعبير لا ينتمي إلى نظام الكيانات التي يمكن التعرف على هويتها عن طريق المرجعية. إن الهوة المنطقية عميقة إذاً بين وظيفة الشاهد [62] (index) وهي وظيفة «الأنا» ووظيفة الشخص المرجع بالمعنى الذي صادفناه في الدراسة الأولى[7].

إن فرادة عمل المشيرات تؤيد نظرية أفعال الخطاب، وهذه الفرادة تثبتها سمة حاسمة نختتم بها استعراضنا لمكتسبات التداولية في ما يخص وضع الفاعل في الخطاب. هذه التسمية تؤكد استقلالية المقاربة الحالية للفاعل بالنسبة إلى المقاربة من خلال المرجعية المحددة للهوية. إن الانفصال بين المقاربتين يبدو واضحاً بشكل مذهل من خلال المعالجة للضمائر المنفصلة. ففي المقاربة المرجعية ضمير الغائب أو ما يشبهه هو الذي يتمتع بالامتياز: هو، هي، أحدهم كل واحدٍ، المرء، في حين أنه في نظرية المشيرات بعد أن تربط بنظرية أفعال الخطاب لا تعطي الامتياز

(7) هناك أيضاً اختلاف معروف منذ فتغنشتاين، بين الوصف والإظهار، إذ يمكننا أن نشير إلى «الأنا» أو نظهرها ولكن لا يمكن أن نصفها أو نجعلها مُحالة إلى غيرها، سنرى نتائج هذا في ما بعد.

إلى ضمير المتكلم وضمير المخاطب فحسب، بل إنها تستبعد عمداً ضمير الغائب. لا يزال في ذهننا التحريم الذي نادى به بنفنيست ضد ضمير الغائب(8)، ففي نظره ضمائر المتكلم وضمائر المخاطب تستحق أن تمثل أشخاصاً، أما ضمير الغائب فهو فعلاً الغائب أي اللاشخص. إن الحجج لصالح مثل هذا الاستبعاد يمكن أن تختص بواحدة: يكفي أن تكون هناك «أنا» و«أنت» كي يتحدد موقف تخاطب. في حين أننا مع ضمير الغائب «هو» يمكن أن يكون أي شيء نتكلم عنه، قد يكون شيئاً أو حيواناً أو إنساناً، وهناك استعمال غير منظم لمثل هذا الضمير، حين نقول أمطرت، وجب، يوجد، كما أن العديد من الكلمات تقوم مكان هذا الضمير في مثل قولنا كل واحد، أحدهم، المرء. إن كان ضمير الغائب على هذه الحال من الاضطراب فلأنه لا يوجد كشخص، على الأقل في تحليل اللغة الذي يأخذ كوحدة حساب سلطة الخطاب كما تتجلى في الجملة. إن الطريقة الفضلى كي نربط ضمير المتكلم وضمير المخاطب إلى حدث التلفظ هي باستبعاد ضمير الغائب من حقل التداولية فلا نتكلم عليه إلا كما نتكلم على بقية الأشياء.

بعد قولنا هذا نتساءل: أهذا التحالف القائم بين التلفظ والمشيرين «أنا ـ أنت» وبعدهما الإشاريات «هذا» و«هنا» و«الآن» يجعل من المستحيل كل خلاف بين نظرية التلفظ ونظرية الفاعل؟ [63]

أمران أو ثلاثة تركناها تمر كان يجب أن تلفت نظرنا: الأمر الأول يختص بالتعبير الرئيسي لنظرية أفعال الخطاب: إنه بالضبط تعبير فعل وليس بتعبير الفاعل الحقيقي (agent)، وفي داخل الفعل

(8) Emile Beneveniste: *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966), et «Le Langage de l'expérience humaine,» dans: *Problèmes du langage*, collection «Diogène» (Paris: Gallimard, 1966), repris dans: *Problèmes de linguistique générale II* (Paris: Gallimard, 1974).

قوة ما في القول (force illocutoire)، وهي بحسب تعريف ج. غ. غرانجيه: «ما يسمح بأن يعطي للرسالة وظائف تواصل معينة، أو يسمح بتحديد شروط ممارستها»[9]. إن «عنصر ما في القول» بحسب تعبير غرانجيه الحذر يمكن أن يعرف وأن يخضع لتصنيف نمطي رهيف من دون أن يُذكر علناً مؤلف الخطاب. إن هذا الحذف هو الثمن الذي يدفع كي تصبح الشروط المتعالية للاتصال خالية من كل عنصر نفساني (dépsychologisées) نتعامل معها كتنظيمات للسان (اللغة) وليس للكلمة. ولكن إلى أي حد يمكن أن يذهب استبعاد النفساني (depsychologisation) إن كانت لا تزال هناك أنا يجب أخذها بالحسبان؟

أمر ثان لم نتوقف عنده يزيد من حيرتنا: إن الانعكاسية أو التفكرية (réflexivité) التي تحدثنا عنها حتى الآن كانت تنسب باستمرار، ليس إلى فاعل التلفظ، بل إلى واقع التلفظ عينه: أذكِّر بجملة ريكاناتي: «في معنى الملفوظ ينعكس (يُفكر) واقع تلفظه»[10]، علينا استغراب مثل هذا التصريح لأنه يربط التفكر بالتلفظ، ويعامل هذا الأخير كواقعة أي كحدث يقع في العالم. ما كنا ندعوه لتونا فعلاً أصبح مجرد واقعة، حادثة وقعت في الفضاء المشترك، وفي الزمن العام، وباختصار كواقعة حدثت في العالم نفسه الذي تحصل فيه وقائع الأشياء وأحوالها التي تستهدفها حالياً الملفوظات (الأقوال) التصريحية (déclaratifs) أو الإثباتية (assertifs).

والأمر الأخير هو وضع الإشارة أي معاملتها كشيء، وقد قلنا إن هذا الوضع يدل على عتمة الإشارة، وإن التفكير، بعد

(9) Gilles Gaston Granger, *Langage et épistémologie* (Paris: Klincksieck, 1979), p. 170.

(10) Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, p. 7.

حصول التلفظ، في معنى الملفوظ يجعله يحتل المنزلة الأولى. وبهذا الصدد فإن تصريحات ريكاناتي لا لبس فيها: «إن قولاً (ملفوظاً) بسبب تلفظه هو شيء»[11]، وأيضاً «التلفظ (...) يتأكد كأحد الموجودات»[12]. في الحالة القصوى ربما كان علينا أن نقول بأن التفكرية ليست مرتبطة جوهرياً بالذات بالمعنى القوي لوعي بالذات. من خلال الصيغة: «في معنى القول (الملفوظ) ينعكس (يُفكر) واقع تلفظه»، إن التعبير (se réfléchit) يفكر يمكن أن يستبدل بـ (se reflète) ينعكس. إن المفارقة التي نصادفها هنا [64] هي وجود تفكرية من دون هوية ذاتية ipséité هو (ضمير غائب) مجهول من دون «ذات عينها». ولكي نقول الشيء عينه بطريقة مغايرة فإن التفكرية المميزة للفعل في التلفظ هي إحالة أو مرجعية مقلوبة، مرجعية خلفية (rétro-référence) لأن الإرجاع يعود إلى الوقائعية[*] (factuatlité) التي تكثف وتعتم (opacifie) الملفوظ (القول) وفي الوقت عينه، وبدل أن نقابل في ما بينهما تفكرية متمردة على كل تحديد لها بتعابير الإحالة، والاستهداف لواقعة خارج ـ ألسنية هي وحدها صادقة كاستهداف مرجعي، نقابل ونعارض بين مرجعية ذاتية (sui-référence) ومرجعية خارجية (référence ad extra). ولكن هل التفكرية والمرجعية الذاتية هما أفهومان متساويان؟ ألا تتلاشى «الأنا» بما هي أنا فاعلة منذ اللحظة التي نعطي فيها الملفوظ مرجعيتين في اتجاهين متعارضين، مرجعية نحو الشيء المدلول وأخرى نحو الشيء الدال. مثل هذا الانزياح كان في الواقع قائماً في التعريف للإشارة الذي تلقيناه من

---

(11) المصدر نفسه، ص 26.

(12) المصدر نفسه، ص 27.

(*) وقائعية تعني هنا فقط هذه الحقيقة البسيطة وهي أنّ حدثاً معيناً قد وقع وعلينا التعامل معه، وقد نسبنا إلى الجمع كي لا يكون خلط مع واقعية (réalisme) (المترجم).

الأقدمين: شيء يمثل شيئاً آخر. والحال كيف يمكن فعلاً ألا يكون سوى شيء؟ والأخطر من ذلك، كيف يمكننا أن نسمي الفاعل الذي يُرجع (يحيل) ويدل، شيئاً مع إبقائه فاعلاً؟ ألم يغب عن بالنا هنا أهم مكتسبين حققتهما نظرية التلفظ وهما:

1) ليست الملفوظات (الأقوال) ولا حتى التلفظات هي التي تحيل وترجع ولكن كما سبق وقلنا إنها الفاعلون المتكلمون الذين يستخدمون إمكانات معنى القول (الملفوظ) ومرجعيته كي يتبادلوا تجاربهم في موقف تخاطبي.

2) إن الموقف التخاطبي ليس له قيمة الحدث إلا بقدر ما يضع مؤلفو التلفظ، وذلك عن طريق الخطاب الحاصل بالفعل، ومع المتلفظين بلحمهم ودمهم، تجربتهم في العالم وتطلعهم حول أفق مستقبل العالم في الواجهة. وهذا لا يمكن استبداله بأي موقف آخر.

هذا الانحراف للتداولية نحو مفهوم المرجعية الذاتية حيث التشديد الأساسي هو على وقائعية التلفظ، لا يمكن محوه إلا إذا قبلنا أن نتوقف لحظة أمام عدد من المفارقات بل من الإشكالات المستعصية (apories) التي تفتحها التداولية ما إن تتساءل حول وضع فاعل التلفظ بما هو فاعل، ولا تتوقف عند فعل التلفظ واعتباره واقعة، أي كحدث يحصل في العالم، في هذا العالم عينه الذي تنتمي إليه الأشياء التي نحيل إليها كمراجع خارجية. إن مواجهة هذه المفارقات والإشكالات المستعصية تضعنا مباشرة في مواجهة السؤال من؟ ـ من يتكلم؟ وكان هذا السؤال، كما رأينا، قد افتتح إشكالية تحديد الهوية.

[65] إن المفارقة الأولى هي التالية: إن التعبير «أنا» قد أصيب بإبهام غريب: هوسرل تكلم بهذا الصدد على تعبير هو بالضرورة غامض. فمن ناحية «أنا» كضمير منفصل تنتمي إلى نسق اللسان

(اللغة)، هي جزء من المجموع الاستبدالي للضمائر المنفصلة وهي بهذا المعنى لفظ فارغ لأنها، على عكس تعابير أسماء الجنس (génériques) التي تحافظ على المعنى نفسه في مختلف الاستعمالات، تشير في كل مرة إلى شخص مختلف في كل استعمال جديد. «الأنا»، في هذا المعنى الأول تنطبق على كل من يتكلم ويسمي نفسه، وحين يضطلع بهذه الكلمة يأخذ على عاتقه اللغة بأكملها، بحسب التعبير الجميل لبنفنيست. ولما كانت الأنا هنا هي لفظ فارغ فقد أصبحت لفظاً مسافراً وهذا يجعلها في وضع يمكن العديد من المتلفظين المحتملين الافتراضيين أن يستبدل كل واحد منهم بآخر. ومن هنا جاء التعبير الإنجليزي shifter (متناوب) الذي أطلق على كل الألفاظ المشابهة في سلسلة الإشاريات، التي ترجمت سيئاً إلى الفرنسية بكلمة embrayeur (واصل آلة الوصل) إلا إذا أخذنا من هذه الاستعارة الميكانيكية بالضبط ظاهرة تغيير آلة الوصل (embrayage): تحميل الحد الفارغ إلى متلفظ واحد حقيقي فعلي حالي يتحمل هنا والآن hic et nunc قوة الفعل (الداخل) في القول لفعل التلفظ. عندها لا نشدد على المظهر الاستبدالي للتعبير مسافر (voyageur) أو مناوب (shifter) ولكن على التثبيت الذي يحدثه أخذ الكلمة. لقد مررنا من وجهة النظر الاستبدالية (paradigmatique) والتي تقول بأن الأنا تنتمي إلى لوح الضمائر المنفصلة، وإلى وجهة نظر المركب التركيبي (syntagmatique)(*) التي تقول بأن الأنا لا تشير في كل مرة إلا إلى شخص واحد دون غيره هو الذي يتكلم هنا والآن. سندعو مع

(*) إن كلمة paradigme تعني في الأصل النموذج ولكن من معانيها في الألسنية الحديثة مجموعة الوحدات داخل مجموع معين التي يمكن أن تستبدل الواحدة منها بالأخرى. أما كلمة syntagme فهي مجموعة عناصر تشكل وحدة ولكن بينها تراتبية، في الأولى الاستبدال هو الكلمة الأساسية أما في الثانية فهي التراتبية. انظر: **المرجع والدلالة**، ترجمة وتعليق عبد القادر قنيني (بيروت: أفريقيا الشرق، 2000) (المترجم).

ج. غ. غرانجيه[13] رسواً (ancrage) هذا الرد إلى وضع لا يستبدل، إلى مركز وحيد للنظر إلى العالم. إن المفارقة هي بالضبط في التناقض الظاهر بين الطابع الاستبدالي للمناوب والطابع غير الاستبدالي لظاهرة الرسو.

بالتأكيد يمكننا أن نعطي تفسيراً لهذه المفارقة الأولى، من دون أن نخرج من التداولية. غير أن الحل المقترح يخفف الصعوبة ولا يلغيها. إن التفسير هذا يعتمد على التمييز الذي يقيمه بيرس (Peirce) بين النمط (type) والعيّنة[14] (échantillon, token) الذي علينا ألا نخلط بينه وبين التمييز بين الجنس (genre) والخاص، لأنه لا يصلح إلا للشاهد. النمط هو من صيغة «في كل [66] مرة» أما العيّنة فهي من صيغة «مرة واحدة فقط»، على المستوى الفعلي المتحقق لسلطة الخطاب، بين الاثنين كل تناقض يزول، حين نأخذ في الحسبان بأن النمط يتضمن في أفهومه عينه خياراً إلزامياً بين المرشحين لمنصب الفاعل المتكلم[15]. بفضل هذا الخيار الإلزامي فإن المناوب يقوم بوظيفة الموزع معتمداً على «في كل مرة» التي تنظم الإعطاء الحصري لكلمة «أنا» لمتكلم (قائل) (locuteur) واحد فعليّ حاليّ فقط. يمكننا عندها أن نقول ـ من دون الوقوع في المفارقة، بأن الرسو الحالي للعيّنة «أنا» مترابط مع الطابع التبادلي للنمط «أنا» بالمعنى التوزيعي وليس المعنى العام

---

(13) Granger, *Langage et épistémologie*, pp. 174-175.

إن استكشاف مفارقات فاعل التلفظ يدين بالكثير لهذا المصنَّف.

(14) انظر: Charles Sanders Pierce, *Collected Papers*, 5 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935); cité par Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, p. 724, et voir également Charles Sanders Pierce, *Ecrits sur le signe*, traduits et commentés par G. Deledalle, collection «l'ordre philosophique» (Paris: Editions du Seuil, 1978), p. 190.

(15) يلاحظ غرانجيه أنه على العكس من استبدالية المتلفظ التي تميز المناوب (المسافر) فإن «تثبيت الإرجاع في كل رسالة يشكّل خياراً إلزامياً ينظم عملية التواصل». انظر: Granger, Ibid., p. 174.

لتشكيل الشاهد ـ إننا نلاقي هنا هوسرل. إن أغلوطة الاشتباه(*) التي تقع فيها الأنا هي أغلوطة دلالة **ظرفية** بالضرورة. إن اللفظ ظرفيّ له المعنى الدقيق بأن يربط التعبير «في كل مرة» الخاص بالنمط بالتعبير «مرة واحدة» الخاص بالعيّنة. هل يلغي هذا التمييز بين النمط والعيّنة كل مفارقة خاصة بالأنا؟ يمكننا أن نشك بذلك إذا اعتبرنا أنه يتماشى تماماً مع تأويل للتفكرية بمعنى المرجع الذاتي، أي إلى إرجاع يعود إلى وقائعية حدث فضائي زمني يحصل في العالم. نستطيع أن نقول عن فعل التلفظ، حين نعتبره كواقعة اجتماعية، بأنه لم يحدث إلا مرة واحدة، وليس له من وجود إلا في اللحظة التي يحصل فيها التلفظ. إننا نتكلم عندها بمناسبات مختلفة لإشارة واحدة لا تختلف عددياً إلا بوضعها في المكان والزمان، ولكنها تمثل النمط عينه. إن الإشارة بهذا الخصوص هي فعل التلفظ وقد عومل كواقعة. الأنا عندها لا تعود مستهدفة إلا بطريقة مواربة أي كتعبير متميز داخل تعبير إنجازي إنشائي (performatif) ظاهر صريح من مثل: «أنا أؤكد أن» «أنا آمر بأن» «أنا أعد بأن» إلخ.

إن التمييز بين النمط والعيّنة هدفه الأول التلفظ لا المتلفظ، وهذا ما تؤكده التحاليل ذات التقنية العالية للتعابير المسماة العينات ـ التفكرية، ولن أدخل في مثل هذه التحاليل. هذه التعابير هي بالطبع تلفظات تنتمي إلى نظرية أفعال الخطاب، غير أننا نستطيع بسهولة أن نقول عنها بأنها تحيلنا إلى واقعة حصلت في [67] مكان معين وفي زمن عامّ أي في العالم(16). بهذه الطريقة نتجنب

(*) أغلوطة الاشتباه (amphibologie) هي لبس بين معنيين مختلفين يكون بسبب تركيبة معينة للجملة (المترجم).

(16) انظر: Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, pp. 153-171, chap. VIII, «La Token-réflexivité».

«...إن التلفظ الذي يقوم به أحدهم لهذه الجملة (الماء يغلي على درجة مائة) واقع أن أحدهم قال هذا، هو حدث قد وقع، مثل كل حدث، في لحظة معينة، وفي =

المفارقة التي لا تعود إلى الظهور إلا إذا تعاملنا مع فاعل التلفظ كموضوعة مستقلة. غير أن هذه المفارقة لا يمكن إخفاؤها لمدة طويلة، وذلك حين نواجه غرابة العلاقة التي يمكن أن يقيمها قائل بمفرده مع تعددية تلفظاته. فإن كانت هذه التلفظات تشكل كل واحدة منها حدثاً مختلفاً كفيلاً بأن يأخذ مكانه في مجرى أشياء العالم، فهل يعني ذلك أن الفاعل المشترك لهذه الأحداث المتعددة هو نفسه مجرد حدث؟[17] إننا نتذكر تردد هوسرل في أن يفصل بطريقة واضحة **الأنا** كموضوعة مستقلة في «أفكر التفكير». كذلك فإننا لم ننسَ الصعوبات المتعلقة بتعابير الاستعارات «أنا شعاع» (Ich-strahl) أو «أنا قطب» (Ichpol) أي «أنا كقطب واحد للأفعال»، وذلك من أجل وصف نوع الإشعاع أو الانبثاق الذي يعبّر عن صلة متكلم وحيد بتعددية أفعال خطابه.

هناك تتحول المفارقة إلى إشكال مستعصٍ. إن العلاقة نمط ـ عيّنة لم تعد في الواقع تنفع في شيء، وكذلك الحال بالنسبة إلى العلاقة بين الأنا المسافر، المناوب والأنا «الراسية». فموضع تساؤل هو أفهوم الرسو نفسه الخاص بالأنا كعيّنة. فأي معنى بالفعل علينا أن نعطي لفكرة وجود منظور وحيد نطل منه على العالم. الإشكال المستعصي الذي يستوقفنا هنا هو ذاك الذي لم يتوقف فتغنشتاين (Wittgenstein) عن الرجوع إليه من رسالته

= مكان معين: هذا الحدث المحدد مكاناً وزماناً هو القول أو التلفظ. واقع أن يقال شيء هو حدث، مثل واقع أن يكسر أحدهم أحد فخذيه، مثل أن يتلقى مدالية، مثل واقع أن يولد أو أن يموت. إن التعبير «واقع أن يقال» يشير إلى حدوثية التلفظ بما هي واقع: إن الواقع هو قبل كل شيء «أمر جرى»، «هذا هو الحاصل» كما يقول التعبير الإنجليزي» (المصدر المذكور، ص 153).

(17) إن وضع الحدث في بحث حول الهوية الذاتية مسألة سنعود إليها مراراً في هذا الكتاب، خصوصاً في مناقشة أطروحات دونالد دافيدسون (Donald Davidson) حول العمل (الدراسة الثالثة) وأطروحات ديريك بارفيت (Derek Parfit) حول الهوية الشخصية (الدراسة السادسة).

المنطقية الفلسفية إلى **الاستقصاءات** إلى **الدفتر الأزرق**. وأنا أدعوه الإشكال المستعصي للرسوّ. إن نقطة إطلالة منظورنا الأفضل على العالم التي هي كل ذات فاعلة متكلمة، تشكل الحد الأقصى للعالم لا أحد محتوياته[18]. ومع ذلك، وبطريقة تصبح في غاية [68] الغموض، بعد أن كانت أمراً مسلَّماً به، تظهر أنا التلفظ **في العالم**، كما يقر بذلك، إطلاق اسم علم على حامل الخطاب. بالفعل فأنا فلان، أنا ب. ر. أنا حدّ العالم الأقصى وأنا لست هذا الحد. بهذا الخصوص فإن النص التالي المأخوذ من **الدفتر الأزرق** يحمل الإشكال المستعصي إلى مداه الأعلى: «بقولي أنا (في الجملة أنا أرى) لم أشأ أن أقول: ل. ف.، حتى وإن كنت أستطيع أن أقول، حين أخاطب شخصاً آخر: «الآن ل. ف. هو الذي يرى حقيقة»، ومع ذلك فليس هذا ما شئت أن أقوله»[19]. إن عدم التطابق بين الأنا حد أقصى للعالم واسم العلم الذي

---

(18) يقول غرانجيه بشكل جيد: «إن الإرجاع إلى التلفظ لا ينتمي فعلاً إلى الإرجاعات الدلالية. إن التلفظ لا يوجد كنقطة استدلال في العالم الذي نتكلم عليه، بل يؤخذ كمرجع أقصى لهذا العالم» (Granger, *Langage et épistémologie*, p. 174). إن الجملة المقيدة التي ينتهي بها الاستشهاد لا تأخذ كل معناها إلا من خلال المحاولة التي سنقوم بها في ما بعد من أجل ربط التفكرية بالمرجعية.

(19) نص ترجمه واستشهد به غرانجيه، المصدر نفسه، ص 175. غرانجيه يستشهد كذلك: «إن الكلمة أنا لا تريد أن تقول الشيء عينه ول. ف. ولا تريد أن تقول الشيء نفسه والتعبير: الشخص الذي يتكلم الآن. ولكن هذا لا يعني بأنّ ل. ف. وأنا هما شخصان مختلفان. كل ما يعني هذا هو أن هذه الكلمات هي وسائل مختلفة في لغتنا» (المصدر المذكور). يمكن أن نقارن ترجمة غرانجيه مع ترجمة غي دوران: **Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, traduit par Guy Durand (Paris: Gallimard, 1965), repris en coll. Tel (Paris: Gallimard, 1988) pp. 145, 147.**

غرانجيه يرى في هذا الإشكال المستعصي التأكيد على الطابع غير الإمبريقي (التجريبي) لشروط إمكانية التواصل: «إن تبنينا وجهة النظر هذه فإننا نرى بأن ظاهرة الرسوّ، بما هي وضع ممتاز لمركز رؤيتنا (منظورنا) للعالم، تعبر تماماً عن شرط غير إمبريقي للتواصل الكامل للتجربة». انظر: المصدر المذكور، ص 66، 67.

يسمي شخصاً حقيقياً تؤكد وجوده دائرة الأحوال الشخصية، يقودنا إلى الإشكال المستعصي الأخير للذات الفاعلة المتكلمة. هذا الاستعصاء بقي مستوراً في التداولية التي تقول بأن الإرجاع التفكري لا يعود إلا قليلاً جداً إلى أنا التلفظ، بل إلى واقعة التلفظ التي تعامل كحدث في العالم. عندها كان يمكن من دون صعوبة تذكّر أن نشبه التفكرية بنوع من الإرجاع المرهف وهو الإرجاع إلى حدث العالم الذي هو التلفظ. هنا يسير التلفظ على خط واحد مع أشياء العالم التي نتحدث عنها. هذا التشبيه لم يعد ممكناً، على الأقل، ما لم نأخذ بعين الاعتبار الإشكال المستعصي للرسو، منذ اللحظة التي حصل التشديد فيها على الفعل في واقعة التلفظ، وعلى الـ «أنا ـ أنت» في هذا الفعل.

3 ـ التقاء طريقي فلسفة اللغة

من أجل حلّ هذا الإشكال المستعصي علينا، في نظري، أن نصل بين طريقي فلسفة اللغة، طريق المرجع المحدد للهوية، وطريق تفكرية التلفظ. في نهاية الطريق الأول ظهر لنا الشخص، كما ما زلنا نتذكر، كخاصّ أساسي لا يمكن اختزاله إلى أي شيء آخر: كان الشخص الـ «هو» الذي نتكلم عليه والذي ننسب إليه [69] محمولات فيزيائية مادية وأخرى نفسانية. أما في نهاية الطريق الثاني فإن الفاعل بدا أنه زوج مؤلف من الشخص الذي يتكلم ومن الشخص الذي يتكلم معه الأول. مع استبعاد الشخص الغائب بعد أن أصبح لا شخص. والحال أن تلاقي المشروعين يحصل بسبب الاقتباسات (الألفاظ المستعارة) التي على كل منهما أن يأخذها من الآخر من أجل إنجاز هدفه الخاص به. ما زلنا نذكر بأن الشخص الغائب «الهو» لا يكتسب كل دلالته كشخص، بحسب نظرية الإحالة المعرفة للهوية، إلا إذا رافقت إسناد المحمولات النفسانية إليه، بحسب كلمة كانط، المقدرة على

تسمية نفسه بنفسه، هذه المقدرة التي تنتقل من الشخص المتكلم إلى الشخص الغائب، على طريقة الاستشهاد الذي نضعه بين هلالين مزدوجين. الآخر، الإنسان الثالث الغائب يقول في قلبه: «أنا أؤكد بأن». إن ظاهرة الرسو لم تعد تفهم الآن إلا إذا انتزعت كلمة «أنا» من الجملة «أنا أؤكد بأن» ولم تعد مجرد جملة سابقة لفعل يدل على عمل، وتأكَدت بحد ذاتها كشخص أي كخاص أساسي بين الأشياء التي نتكلم عليها. هذه المماثلة بين «الأنا» التي تتكلم مع «أنت» و«الهو/هي» الذي نتكلم عليه يعمل في الاتجاه المعاكس لعمل إعطاء هو/هي القدرة على تسمية نفسه بنفسه. إن التقارب هذه المرة يقوم على موضعة (objectivation) من نمط فريد، وهي المماثلة بين «الأنا» الذات الفاعلة للتلفظ والشخص الذي هو خاص أساسي لا يمكن اختزاله. إن أفهوم المرجع الذاتي، الذي سبق وشككنا في تماسكه، هو في الواقع الكائن الخليط الذي جاء نتيجة التلاقي الجديد للتفكرية والمرجع المحدد للهوية.

قبل أن نطرح السؤال من أجل أن نعرف إن كان هذا الخليط من الأنا التفكرية والشخص المحال إليه لم يحصل تعسفاً، أي إذا كان الأمر أكثر من مجرد واقعة لغوية لا مفر منها بالتأكيد، ولكن من المستحيل أن تشتقها من أي شيء أساسي، من المهم أن نظهر بأن تقاطع طريقي فلسفة اللغة يتحكم في عمل كل المشيرات، ويمكن أن نستدل عليه انطلاقاً من عمليات ألسنية محددة جداً.

إن الإشاري «الآن» يقدّم لنا نقطة انطلاق جيدة من أجل هذا البرهان، ذلك أن توصيف التلفظ كحدث أو سلطة فعل للخطاب هو الذي أعطى الفرصة بأن نشبّه فعل اللغة بواقعة ونماثل بينهما. أضف إلى ذلك أني أملك هنا تحليلاً مفصلاً لهذا التعبير الإشاري الزمني، وأستعيره من عملي السابق في كتابي **الزمان والسرد**،

المجلد الثالث. لقد حاولت في ذلك المصنف أن أبرهن على أن ما نطلق عليه تعبير «الآن» ينتج من التلاقي بين الحاضر الحي للتجربة الفينومينولوجية للزمن، واللحظة العادية للتجربة [70] الكوزمولوجية (الكونية)، والحال أن مثل هذا التلاقي لا يقوم على مجرد وضع أفهومين ينتميان إلى عالمين مختلفين للخطاب جنباً إلى جنب. إنه يقوم على عمليات محددة تؤمّن ما أسميته تسجيل الزمن الفينومينولوجي في الزمن الكوزمولوجي (الكوني)، والنموذج في ذلك هو اختراع زمن التقويم (الروزنامة). من هذا التسجيل نتجت «الآن» المؤرخة. من دون تاريخ (يومي) (date)، فإن تعريف الحاضر يظل تفكرياً: يحصل الآن كل حدث معاصر للحظة التي أتكلم فيها، حين نردّها إلى ذاتها فإن المرجع الذاتي للحظة الكلام ليس سوى تحصيل الحاصل للزمن الحي: لهذا فنحن دوماً اليوم. إننا نخرج من تحصيل الحاصل حين نطرح السؤال: في أي يوم نحن؟ والجواب يتطلب أن نعطي تاريخاً، أي أن نجعل الحاضر الحي يتطابق مع أحد أيام الروزنامة. الآن المؤرخة هي المعنى الكامل للتعبير الإشاري «الآن».

والحال كذلك مع «هنا»: إنها تتعارض مع هناك لأنها المكان الذي أقف فيه جسدياً. هذا المكان المطلق له طابع الحد الأقصى للعالم مثل أنا التلفظ، إن الاستعارة الخاصة بالمكان هي استعارة التوجه في الفضاء، وهي في أصل فكرة الذات الفاعلة كمركز للمنظور الذي لا يقع في الفضاء الذي تشغله أغراض الخطاب وموضوعاته؛ إن تكلمنا بشكل مطلق فإن «هنا» بما هي المكان الذي أوجد فيه هي النقطة صفر، وبالنسبة إلى هذه النقطة تصبح كل الأماكن قريبة أو بعيدة. وبهذا المعنى فإن «هنا» ليست في أي مكان. ومع ذلك فإن استعمال هنا في المحادثة يتضمن حداً أدنى من المعرفة الطوبوغرافية (رسم الأماكن) بفضله أستطيع أن أحدد موقع «هنا» التي أستعملها بالنسبة إلى نسق من

الإحداثيات (coordonnées) الموضوعية، نقطة الأصل فيه هي أية نقطة كانت كما هو الحال بالنسبة إلى اللحظة في الزمن الكوني. وهكذا فإن المكان يعمل مثل التاريخ، أي يقوم بتسجيل الـ«هنا» المطلقة في نسق من الإحداثيات الموضوعية. وبسبب هذا التسجيل الشبيه بظاهرة التأريخ فإن الدلالة الكاملة للتعبير الإشاري «هنا» هي دلالة هنا محددة **مكاناً**.

من الإشاريَّيْن «الآن» و«هنا» يمكننا أن نرجع إلى المشيرين «أنا ـ أنت». إن التلاقي بين الفاعل الحد الأقصى للعالم، والشخص موضوع المرجع المحدد للهوية، يستند إلى عملية من طبيعة التسجيل نفسها، كما حصل في التاريخ التقويمي والتحديد الجغرافي للمكان. إن ظاهرة الرسو يمكن أن تشبه بالتسجيل، وهذا ما يبيّنه بوضوح التعبير الذي كان يحير فتغنشتاين وهو: «أنا ل. ف.». إن العلاقة بين الضمير المنفصل «أنا» حين نأخذه كفاعل [71] النسبة، واسم العلم كتسمية تختص بعينة خاص أساسي هي علاقة تسجيل بالمعنى المؤسساتي للكلمة. «أنا» تُسجل، بالمعنى الحرفي للكلمة، بفضل قوة الفعل (الداخل) في القول لفعل خطاب خاص هو «التسمية»، على اللائحة العامة لأسماء العلم بحسب القواعد المتعارف عليها التي تنظم إعطاء اسم الأب واسم العائلة واسم المولود (وهكذا ففي فرنسا وبلدان أخرى فإن اسم الأسرة تفرضه قواعد الأبوة ـ القواعد الزوجية وقواعد البنوة ـ أما اسم المولود فيختاره الوالدان الشرعيان بطريقة حرة نسبياً، أي يختاره أناس غير من سيحمل الاسم، وبهذا المعنى فإن التسمية هي من أولها إلى آخرها فعل تسجيل). إن التعبير هو في مكانه تماماً ويماشي ما يحصل، فما ندعوه شهادة ميلاد لشخص يحتوي على تسجيلات ثلاثة: اسم علم بحسب قواعد التسمية التي ذكرناها، وتاريخ يتماشى مع قواعد التاريخ التقويمي، ومكان ولادة يتماشى مع قواعد تحديد المكان في الفضاء العام، وكل ذلك مسجل في

سجلات الأحوال الشخصية. بعد أن سجلت بهذه الطريقة فإن الأنا مسجّلة بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن هذا التسجيل ينتج ما يلفظ: «أنا، فلان المولود بتاريخ... في ...». بهذه الطريقة فإن «أنا» و«ب. ر.» تعنيان الشخص نفسه. هنا نستطيع أن نقول إذاً بأنه ليس بالأمر الاعتباطي أن يكون الشخص موضوع المرجع المحدد للهوية والفاعل صانع التلفظ لهما الدلالة عينها، تسجيل من نوع خاص يقوم به فعل خاص للتلفظ هو التسمية، ينفذ عملية التلاقي.

مسألة أخيرة تستوقفنا ونحن قد وصلنا إلى استنتاجنا المؤقت. هل يمكننا أن نؤسس هذه المماثلة بين شخص المرجع المحدد للهوية و«أنا» الخاصة بالعيّنة التفكرية على حقيقة أعمق؟

إننا لا نستطيع ذلك، من وجهة نظري، إلا إذا خرجنا من فلسفة اللغة، وبدأنا بطرح الأسئلة حول نوع هذا الكائن الذي يمكن أن يخضع بهذه الطريقة إلى تحديد مزدوج لهويته، بما هو شخص موضوعي وذات فاعلة مفكرة. إن ظاهرة الرسو توحي من تلقاء نفسها بالاتجاه الذي علينا أخذه. إنه الاتجاه عينه الذي أشار إليه التحليل السابق، وهو الدلالة التي لا يمكن اختزالها إطلاقاً للجسد الخاص. إننا نتذكر بأن إمكانية أن ننسب إلى شيء واحد بعينه محمولات فيزيائية مادية ونفسانية بدت لنا مؤسسة على بنية مزدوجة للجسد الخاص، أي على وضعه كحقيقة فيزيائية مادية يمكن مشاهدتها، وعلى انتمائه إلى ما يسميه هوسرل في التأمل الخامس من كتابه **تأملات ديكارتية** «حلقة الخاص» أو «خاصتي». إن الولاء المزدوج للجسد الخاص هو نفسه الذي يؤسس بنية المزيج «أنا ـ فلان»؛ بما هو جسد بين الأجساد يشكل جزءاً من [72] تجربة العالم، وبما هو خاصتي، جسدي فإنه يشارك في وضع «الأنا» بما هي نقطة المرجع القصوى للعالم، وبتعبير آخر فإن الجسد هو في آن معاً واقعة من وقائع الأعمال، والعضو الحامل لذات فاعلة لا تنتمي إلى الأغراض والموضوعات التي يتحدث

عنها. إن هذا الترتيب الغريب للجسد الخاص يمتد من فاعل التلفظ إلى فعل التلفظ عينه. إن التلفظ، بما هو صوت يخرج إلى الخارج بالنفَس ويتمفصل ويتقطع بالنطق وكل الحركات المصاحبة لذلك، يشارك مصير الأجساد المادية. أما بما هو تعبير عن المعنى الذي يستهدفه فاعل متكلم فإن الصوت هو وسيلة فعل التلفظ بما أنه يرجع إلى الأنا مركز هذا المنظور الذي لا يمكن استبداله، والذي نطل منه على العالم.

إن هذه الأفكار الموجزة تسبق اللحظة التي علينا فيها أن نخرج من الصعيد اللغوي الذي حافظنا بدقة على البقاء فيه في هذه السلسلة الأولى من استقصاءاتنا ومباحثنا. إن الوضع الغريب للجسد الخاص يعود إلى إشكالية أوسع محورها الوضع الأنطولوجي لهذا الكائن الذي هو نحن، الذي يأتي إلى العالم على نمط الجسدانية.

الدراسة الثالثة

علم دلالة للعمل من دون فاعل حقيقي

إن الدراستين التاليتين مكرستان لنظرية للعمل، بالمعنى [73] المحدود الذي اتخذه هذا التعبير، في المؤلفات المكتوبة باللغة الإنجليزية والموضوعة تحت هذا العنوان. إنهما تقيمان مع الدراستين السابقتين صلة في غاية التعقيد. فمن ناحية فلسفة اللغة التي عرضاها لتوّنا تلعب بالنسبة إلى نظرية العمل دور **الأرغانون** (مؤلفات أرسطو المنطقية). ذلك أن هذه النظرية، في الوصف الذي تقدمه لجمل العمل تلجأ إلى التحاليل التي أصبحت كلاسيكية للمرجع المحدد للهوية، ولأفعال الخطاب. من ناحية ثانية فإن الأعمال هي كيانات عظيمة، والصلة بين العمل وفاعله أصيلة جداً حتى إن نظرية العمل قد أصبحت شيئاً آخر أكثر من مجرد تطبيق التحليل الألسني الذي حاولناه سابقاً. أضف إلى ذلك أن نظرية العمل، حين اكتسبت استقلالية ميدان مختلف عن غيره، قد أظهرت في عملية صدمة معاكسة، طاقات جديدة للغة، أكان ذلك في بُعدها التداولي أو في بُعدها الدلالي. وفي الوقت عينه فإن الصعوبات والمفارقات والإشكالات المستعصية التي انتهت إليها الدراستان السابقتان تأخذ أبعاداً جديدة في الإطار الجديد لنظرية العمل.

إن التعقيد الحاصل في العلاقة بين نظرية اللغة ونظرية العمل سنتفحصه أولاً خلال الدراسة الحالية من وجهة نظر الدلالة

الفلسفية، ثم بعد ذلك خلال الدراسة التالية من ناحية تداولية اللغة. وفي كل مرة سنسبر غَوْر سرٌ العلاقة بين العمل وفاعله الحقيقي، ولكن بمصادر مختلفة متأتّية من التمييز الأولي بين الدلالة والتداولية؛ سنتساءل ماذا يعلّمنا العمل حول فاعله؟ وإلى أي مدى هذا التعليم المحتمل يساهم في تحديد دقيق للاختلاف بين الهوية الذاتية (ipse) والهوية المتطابقة العينية (idem)؟

[74] ملاحظتان سابقتان تفرضان نفسيهما في بداية هذه الدراسة. علينا أولاً أن نعلم أنه في دلالية متعلقة بالعمل، يمكننا أن نطرح مسألة الفاعل الحقيقي للعمل بالطريقة نفسها التي طرحت فيها دراستنا الأولى قضية تحليل الخواص الأساسية، حين قلنا بأن الشخص الغائب الذي نتكلم عنه يمكن أن يسمى بأنه الكيان الذي نسبت إليه محمولات من أنواع مختلفة. غير أن اللجوء الظاهر، الصريح إلى تفكرية التلفظ الذي بواسطته يسمي فاعل الخطاب نفسه ليس من اختصاص دلالية متمحورة حول الإحالة المحددة للهوية. هذا الحصر الأول يجب أن نعترف به منذ البداية، إذا لم نكن نريد أن نصاب بخيبة أمل نتيجة الضعف النسبي للنتائج المتعلقة بنظرية العمل، على الرغم من أنها غنية بالتحاليل الصارمة حول النقطة المعينة التي هي التحديد المفهومي للفاعل الحقيقي للعمل. وفي الحقيقة فإننا في نهاية الدراسة القادمة فقط نستطيع أن نجعل طريق الإحالة المعينة للهوية، وطريق التسمية الذاتية للفاعل المتكلم تتقاطعان، وهكذا نستطيع أن نعالج بطريقة صريحة ظاهرة الإحالة إلى الذات لفاعل ممارس كموضوعة مستقلة.

أما الحصر الثاني لهذا الاستقصاء فيخصّ ضيق حقل الأمثلة التي يغطيها مفهوم العمل. من المؤكد أننا سنطرح مسألة سلاسل الأعمال وذلك بشكل خاص حين نتطرق إلى تحليل الاستدلال العملي؛ غير أننا سنضع بين قوسين المبدأ الموحد الذي يجعل من سلاسل الأعمال هذه وحدات عملية من مستوى أسمى

سندعوها في دراسة لاحقة ممارسات. والحال أن هذا الحصر الثاني له نتائج مهمة: نحن لن نتكلم على ممارسات تستحق هذا الاسم ـ تقنية، مهن، فنون، ألعاب ـ، لذا فإننا لن نأخذ في عين الاعتبار العمليات التراتبية بين الممارسات التي تسمح لنا بالكلام على الوحدة السردية لحياة بأكملها. والحال أن الوضع بين قوسين لكل مبدإ موحد داخلي للممارسات ولكل عملية تراتبية في ما بين الممارسات يجرّ بدوره إلى العملية التجريدية للمحمولات الأخلاقية من عائلة الخيّر أو العادل. فالواقع أن الوحدات العملية من مستوى أسمى تتحمل بشكل صريح ظاهر، إلى جانب التسلسل المنطقي الذي سنتكلم عليه، دلالة غائية بحسب مفهوم الخيّر وأخرى أدبياتية بحسب مفهوم العادل. هذا الحصر الثاني شرعي تماماً حين نعلم بأن علم الدلالة الخاص بالعمل يكتفي مبدئياً بوصف الخطابات التي يقول فيها الإنسان ما يعمله، ويحللها مبتعداً عن كل موقف ملزم يتجلى بتعابير المباح والمحظور. وفي هذا النطاق عينه فإن فاعل العمل سيكون بعيداً عن أن يتساوى مع ذات مسؤولة عن كلمتها وعن عملها. علينا إذاً، ألّا نتعجب إذا بان صانع العمل نفسه كفاعل محايد أخلاقياً، بعيد عن المديح أو اللوم.

1 ـ الترسيمة المفهومية للعمل والسؤال من؟ [75]

في التقريب الأول يبدو الاستقصاء واعداً حين يتناول علاقة إحالة العمل إلى فاعله الحقيقي. العمل وفاعله الحقيقي ينتميان إلى ترسيم مفهومي واحد هو ذلك الذي يحتوي أفاهيم مثل ظروف، مقاصد، حوافز، تداول، حركة إرادية أو لا إرادية، سلبية، قيد، نتائج متوخاة إلخ. إن الطابع المفتوح لهذا التعداد هو هنا أقل أهمية من تنظيمه ضمن شبكة. الواقع أن ما يهم من أجل تحديد معنى كل واحد من هذه التعابير هو الانتماء إلى الشبكة عينها التي تنتمي إليها كل التعابير الأخرى. إن العلاقات البيندلالية

(intersignification) هي التي تنظم المعنى الحصري لكل منها، حتى إننا نستطيع أن نقول بأن معرفة استخدام أحدها تعني معرفة استخدام الشبكة بأكملها بطريقة دالة وصحيحة. نحن أمام لعبة متماسكة للغة، والقواعد التي تتحكم في استعمال أحد التعابير تشكل نسقاً (système) مع القواعد التي تتحكم باستعمال تعبير آخر. بهذا المعنى فإن الشبكة الأفهومية للعمل تتمتع بالوضع المتعالي نفسه الذي يتمتع به الإطار المفهومي للخواص الأساسية. وفي الواقع فإنه على العكس من المفاهيم الإمبريقية (التجريبية) التي أقامتها العلوم الإنسانية من البيولوجيا (علم الحياة) إلى السوسيولوجيا (علم الاجتماع)، فإن وظيفة الشبكة بأكملها هي أن تحدد ما «يعتبر» كعمل، على سبيل المثال في العلوم النفسية للسلوك، وفي العلوم الاجتماعية للتصرف. إن خاصية هذه الشبكة بالنسبة إلى التحديد العامّ لمفهوم الشخص الذي اكتسبناه في الدراسة الأولى، هي ما يهمنا بعد الآن.

إن إحدى الطرق الفعالة، من أجل القيام بالتحديد المتبادل للأفاهيم التي تنتمي إلى شبكة العمل هذه، هي التعرف إلى سلسلة الأسئلة الكفيلة بأن تطرح حول العمل: من يعمل أو عمل ماذا، من أجل ماذا، كيف، في أية ظروف، بأية وسائل وأية نتائج؟ إن الأفاهيم المفاتيح لشبكة العمل تستمد معناها من الطبيعة الخاصة للأجوبة التي كانت رداً على أسئلة معينة تتبادل الدلالة في ما بينها: من؟ ماذا؟ لماذا؟ كيف؟ أين؟ متى؟

إننا نرى بوضوح في أي معنى تبدو منهجية التحليل هذه واعدة: إن التوصل الممتاز إلى مفهوم الفاعل الحقيقي تعطيه لنا الإجابات التي نرد بها على السؤال من؟ ما كان ستراوسن قد دعاه «الشي عينه» الذي نسبت إليه المحمولات النفسانية [76] والمحمولات الفيزيائية المادية يصبح الآن «أحدهم» جواباً عن السؤال من؟ والحال أن هذا السؤال ينمّ عن قربى أكيدة مع

إشكالية الذات كما كنا قد رسمنا حدودها في المقدمة. عند هيدغر إن البحث عن الـ من؟[1] ينتمي إلى الدائرة الأنطولوجية عينها التي تنتمي إليها الذاتية (Selbstheit). إنّ حنة أرندت[2] (Hannah Arendt) المتأثرة به تُلحق السؤال من؟ بتمييز خاص بدائرة مفهوم العمل (action) الذي تعارضه مع مفهوم الشغل (travail) ومفهوم المصنف أو الأثر (oeuvre). الشغل يظهر إلى الخارج كلية في الشيء المصنوع، أما الأثر فإنه يغير الثقافة حين يتجسد في وثائق أو في نصب تذكارية، أو في مؤسسات في فضاء الظهور الذي تفتحه السياسة، في حين أن العمل هو هذه الناحية من الممارسة الإنسانية التي تستدعي السرد. وبدورها فإن وظيفة السرد هي في تحديد «من الذي يقوم بالعمل». وعلى الرغم من القربى الظاهرة بين نظرية العمل والفينومينولوجيا التأويلية علينا ألا نعتقد بأن الأولى تذهب بعيداً قدر الثانية. عند هيدغر فإن خضوع إشكالية الذات للوجوداني دازاين(*) هو الذي يقود «من» إلى الدوران في فلك الفضاء الأنطولوجي عينه. أما «من» حنة أرندت فقد مر عبر

---

(1) Martin Heidegger: *Etre et temps*, traduit par E. Martineau (Authentica: Edition hors commerce, 1989), pp. 114 sq. et 316 sq., et *Etre et temps*, traduit par F. Vezin (Paris: Gallimard, 1986), pp. 156 sq. et 376 sq.

(2) Hannah Arendt: *The Human Condition*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures (Chicago, IL.: University of Chicago Press, [1958]), and *La Condition de l'homme moderne*, traduit par G. Fradier, préface de P. Ricoeur (Paris: Calmann-Lévy, 1961), reéd. (1983), repris par Agora (Paris: Presses pocket, 1988), ch. v.

(*) الوجوداني (existential) هو غير الوجودي (existentiel) عند سارتر مثلاً، فهذا المفهوم الأخير يتناول ما هو معاش فردياً في قلق الوجود. أما الوجوداني عند هيدغر فهو يتعلق ببنية للإنسان بما هو إنسان تسبق أية تجربة في الحياة. أما الدازاين الذي يعني حرفياً الوجود ـ هنا فيعني ببساطة الإنسان كما يفهمه هيدغر، أي ذلك الكائن الوحيد الذي لا يستطيع إلا أن يطرح أسئلة عن الوجود، لأن ماهية الإنسان الكائنة في وجوده ـ وهو وحده من كل الكائنات يوجد ـ هي أنه لا يستطيع أن يهرب من طرح مشكلة الوجود. الفرنسيون بعد أن ترجموا كلمة دازاين بالحقيقة الإنسانية، عادوا إلى صيغتها الأصلية الألمانية لعدم الالتباس (المترجم).

توسط نظرية في العمل تخرج من حدود التحليل الحالي، ولن تجد مكانها إلا في ما بعد، حين تمر من العمل بالمعنى الحصري الضيق إلى العملي بالمعنى الواسع، كما سبق وقلنا.

في الواقع إن مساهمة نظرية العمل في السؤال **من**؟ متواضعة جداً، لأسباب سنقولها، تمثّل غالباً تراجعاً بالنسبة إلى إشكالية ستراوسن، بمعنى أن هذه الأخيرة كانت تطرح علناً مسألة النسبة إلى واحد من الناس وقد عومل على أنه «الشيء عينه» الخاص بالمحمولات المميزة للشخص. والحال أن مشكلة النسبة هذه هي التي تميل إلى أن تصبح في الهامش، وذلك لمصلحة مسألة أصبحت أهم بكثير. ما هي هذه المسألة؟ لنقُلْ ذلك بكلمة، فإن العلاقة بين السؤالين **ماذا**؟ **ولماذا**؟ هي التي تطغى على العلاقة القائمة بين الثنائي **ماذا ـ لماذا**؟ من ناحية والسؤال **من**؟ إن نظرية العمل تتجلى أولاً كتحد لنظرية هيدغر في محاولته تحديد من؟ في نهاية هذه الدراسة ستكون [77] مشكلتنا أن نقلب هذا التحدي إلى كسب، وذلك بأن نجعل من الاستقصاء حول السؤال المزدوج **ماذا ـ لماذا**؟ الخاص بالعمل الدورة الكبرى التي يعود السؤال **من**؟ في نهايتها بقوة، وقد اغتنى بكل التوسطات التي يكون قد اجتازها الاستقصاء حول **ماذا ـ لماذا**؟

ما الذي يفسر واقع إخفاء السؤال من؟ بتحليل الردود على السؤالين **ماذا**؟ **ولماذا**؟ لا يكفي أن نقول بأننا في منظور دلالي يتحكم فيه البحث عن كيف أن الخطاب يعكس لأحد شيئاً ما، وبالتالي علينا ألا نتوقع أن نجد إجابات عن السؤال **من**؟ قادرة على الإفلات من التحديد الذي يتناول «شيئاً ما» حين يعتبر هذا الأخير مجرد أحد موجودات العالم الواقعي الحقيقي. من المؤكد أن إشكالية الحدث التي سنتحدث عنها لتونا ستثبت تماماً استيلاء هذا الشيء ما على صاحب سؤالنا «**من**»؟ غير أن هذا التفسير لا يكفي حين نعلم بأن لا شيء يمنع، ضمن الإطار المرجعي العام لهذا «الشيء ما»، بأن يظل السؤال من؟ يحتفظ باستقلاليته بالنسبة

إلى السؤال المزدوج **ماذا ـ لماذا**؟ لقد قلنا ونحن نتكلم على ستراوسن بأن الردود الخاصة بالسؤال **من**؟ تمثل فائدة ضخمة، وذلك ليس على الرغم من ولكن بفضل الحصر الحاصل في البحث الذي أجري ضمن نطاق المرجع المحدد للهوية. بالنسبة إلى السؤال: من فعل هذا؟ يمكن الإجابة إما بتسمية اسم علم أو باستعمال اسم يدل على الإشارة (هو، هي، هذا، تلك) أو بإعطاء وصف محدد (الذي كذا وكذا)، هذه الأجوبة تجعل من هذا الشيء ما بشكل عام واحداً معروفاً. ليس هذا بقليل، حتى لو كانت تنقص هذا التحديد لهوية الشخص كواحد يعمل (أو يتلقى)، التسمية الذاتية (قدرة الذات على تحديد هويتها بنفسها). وهذه الأخيرة لم تفتح أبوابها إلا أمام المقاربة التداولية حين أظهرت للخارج الثنائية «أنا ـ أنت» المميزة لوضع التخاطب. ولكن، إن كانت المقاربة الإحالية للفاعل الحقيقي للعمل لا يمكنها أن تتخطى هذه العقبة، فهي على الأقل تملك في المقابل الأفضلية بأن تبقي مفتوحة كل لائحة الضمائر المنفصلة (أنا، أنت، هو، هي إلخ.)، ومن هنا استطاعت أن تعطي ضمير الغائب في القواعد الوضع المفهومي للشخص (أي أن تعطي الشخص الغائب **هو** وضع الشخص الحاضر في العادة كمتكلم أو مخاطَب). على مستوى الدلالة المحضة للعمل فإن السؤال **من**؟ يقبل كل الردود التي يصاحبها أي كان من الضمائر المنفصلة: أنا أعمل، أنت تعمل، هو يعمل[3]. هذا الاستقبال من دون تمييز لكل الضمائر [78] المنفصلة بصيغة المتكلم والمخاطب والغائب، وبصيغة المفرد والمثنى والجمع، يبقى القوة الأكبر للتحليل المرجعي.

---

(3) يعود الأمر إلى التداولية بأن تنظم الضمائر المنفصلة بحسب أفعال الخطاب، وقد تمايزت بقوتها كأفعال في القول (illocutoire). عندها يمكننا أن نقول في الاعتراف أو المطالبة: إنه أنا الذي... وفي الشكر أو الاتهام: إنه أنت الذي...، في الاتهام أو الوصف السردي: إنه هو الذي... غير أن هذه التعيينات التداولية المتمايزة تتطعم كلها بأحدهم الخاص بالتحليل المرجعي.

ليست المقاربة المرجعية بالتالي هي التي تمنع من استخدام الطاقات التي تحويها الإجابات عن السؤال «**من**»؟ في حقل العمل الإنساني. لهذا سنحاول في الدراسة التالية أن نتابع التفحص، الذي بدأناه لتونا، بعد أن نتسلح بكل الطاقات التي يمدنا بها تحليل الإجابات عن السؤال المزدوج **ماذا ـ لماذا**؟ للمشكلة التي تركناها معلّقة في نهاية هذه الدراسة الحالية، وهي مشكلة إسناد العمل إلى فاعله.

إن إخفاء السؤال **من**؟ يجب أن ينسب حسب ظني، إلى التوجّه الذي فرضته الفلسفة التحليلية لمعالجة السؤال **ماذا**؟ حين وضعته في علاقة حصرية مع السؤال **لماذا**؟ وعلى الرغم من اختلافات ضخمة ستظهر بالتدريج بين فلسفات تحليلية متعددة للعمل، يمكننا أن نقول بأنها كلها تشترك في أنها تركز النقاش حول معرفة ما الذي له قيمة ـ بمعنى ما الذي يُحسب ـ كعمل بين كل أحداث العالم. وتبذل الجهود لتحديد الوضع الوصفي للعمل انطلاقاً من أفهوم شيء ما يحصل. إن هذا الاتجاه المعطى إلى السؤال **ماذا**؟ بالنسبة إلى أفهوم حدث في العالم، هو الذي يحوي بالقوة مسح السؤال **من**؟ بل إزالته، وذلك على الرغم من المقاومة العنيدة التي تظهرها الردود على هذا السؤال ضد وضعها على خط واحد مع أفهوم الحدث الشهير جداً بطابعه اللاشخصي. إن الإجابات عن السؤال **ماذا**؟ المطبّقة على العمل تميل إلى أن تبتعد عن الأجوبة التي يتطلبها السؤال **من**؟ وذلك منذ اللحظة التي تخضع فيها الردود على السؤال ماذا؟ (أي عمل صُنع)؟ لمقولة أنطولوجية مانعة مبدئياً لمقولة الهوية الذاتية (ipséité): أي للحدث بشكل عام، الذي هو «شيء ما يحصل»[4].

---

(4) إننا نعاود هنا مناقشة كنا قد بدأناها سابقاً حول الوضع الإبستمولوجي (المعرفي) والأنطولوجي للحدث، انظر الدراسة الثانية، ص 149 من هذا الكتاب.

هذا الفصل بين **ماذا**؟ وبين **من**؟ الذي من أجله انقلبت إشكالية العمل إلى ناحية أنطولوجيا تخص الحدث المغفل، قد أصبح ممكناً بدوره بسبب تحالف قائم في الاتجاه المعاكس بين السؤال ماذا والسؤال لماذا؟ من أجل تحديد ما له قيمة كعمل (السؤال ماذا؟) فقد جرى البحث في الواقع عن معيار ما يستحق أن يوصف كعمل في كيفية تفسير العمل (السؤال لماذا؟). إن استعمال التعبير «لأن» في تفسير العمل قد أصبح بالتالي حَكَم [79] وصف ما يمكن أن يُعدّ كعمل.

2 ـ عالمان للخطاب: عمل ضد حدث، حافز ضد سبب

إني أنطلق من حرص تربوي فأميّز بين ثلاث درجات (2 و3 و4) في أسر **ماذا** بين يدي اللماذا؟ وأخيراً أسر الثنائي **ماذا ـ لماذا**؟ لدى أنطولوجيا الحدث اللاشخصية. لا أهتم هنا بالتسلسل الزمني للمناقشة، حتى وإن كانت المواقع التي سأثيرها تمتد زمانياً بحسب النظام الذي سأظهرها فيه، غير أن نقاط استدلالي ستبقى نظرية أكثر مما هي تاريخية.

إني أميّز الدرجة الأولى بحجتين أساسيتين: الأولى تختص بماذا العمل في خاصيته، أما الثانية فتختص بالعلاقة ـ وهي مميزة كذلك ـ بين **ماذا**؟ **ولماذا**؟

1) في ما يختص بالنقطة الأولى، من اللافت جداً أن نظرية العمل اعتقدت أنها تحافظ على خاصية الممارسة البشرية بأخذها كتعبير للمرجعية أفهوم الحدث. بالطبع في البداية كان ذلك من أجل معارضة العمل بالحدث: سنرى في ما بعد لصالح أي انقلاب ما كان تعارضاً أصبح تداخلاً. ولكن في البداية التعارض هو الذي ساد. الحدث يحصل بكل بساطة. وفي المقابل فإن

العمل هو ما يجعل شيئاً يحصل. بين ما يحصل وما يجعله يحصل هناك هوة منطقية، كما تؤكد ذلك صلة حدَّي التقابل أو التعارض بفكرتَي الحقيقة أو الصدق: ما يحصل هو موضوع مشاهدة، أي موضوع جملة خبرية يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، أما ما نجعله يحدث فهو ليس صادقاً أو كاذباً، ولكنه يجعل التأكيد في ظرف معيّن هو ظرف العمل بعد أن يُعمل، إما صادقاً أو كاذباً. وكما تعبّر عن ذلك اللغة الفرنسية: إن العمل بعد أن عُمل أصبح واقعة(*) (un fait). غير أن جعله صادقاً أي حقيقياً فذلك صنع العمل. من هذا التعارض ينتج ما يلي: «إن القوة المنطقية لعمل ما» لا يمكن أن تكون نتيجة أية مجموعة من الإثباتات تتعلق بأحداث معينة وبخواصها[5].

[80] إني لا أقلل من أهمية منافع هذه المقاربة لمشكلة العمل. وبين هذه المنافع أضع إزالة بعض الأفكار المسبقة التي نتجت من بناء سيئ لمفهوم العمل قام به العديد من المؤلفين، وهكذا هو الحال مع المفاهيم الخاطئة مثل مفهوم الأحاسيس الحركية التي تجعلنا نعتبر صنعنا لحركات اختيارية كحدث داخلي، وكذلك هو الحال مع الأحاسيس العاطفية الخاطئة التي تجعلنا نعتبر رغباتنا

(*) يمكن التعبير عن ذلك بالعربية أيضاً، بقولنا إن العمل بعد أن وقع أصبح واقعة (المترجم).

(5) يستطيع القارئ أن يجد عرضاً مفصلاً لهذه الحجة عند ملدن: A. T. Melden, *Free Action* (London: Routledge and Kegan Paul, 1961), وكذلك عند هامبشاير: Stuart T. Hampshire, *Thought and Action* (New York; Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1983), وحجة مماثلة يدافع عنها دانتو في: Arthur Danto, *Analytical Philosophy of* Action (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1973).

غير أن المؤلف يشدد على التقابلية (isomorphisme) التي تبقى بين سلسلتي البيانات: من جهة «م» يعرف «س» من خلال البديهة «و» ومن جهة ثانية «م» يجعل «أ» تحصل من خلال عمله «ب». بين كون «س» صادقة صحيحة، وجعل صحيحاً أن «أ» تحدث، يبقى هناك تناسق معين.

أحداثاً داخلية. العيب المنطقي هنا يقوم على أن الملاحظة الداخلية التي تساق هنا، مبنية على نموذج الملاحظة الخارجية، مثل هذه الفكرة المسبقة تدعم سراً البحث الباطل عن حدث داخلي. يمكننا التكلم هنا على فكرة مسبقة «تأملية» تدعونا إلى أن نطرح السؤال التالي: «كيف تعلم أنك تفعل ما تفعل؟» والجواب عن ذلك هو التالي: «إنك تعرف ذلك بالقيام بعمله».

إني أقارب التمييز بين جعل الشيء يحصل وحصوله في التمييز الذي تقيمه أ. أنسكومب (E. Anscombe) بين معرفة كيف ومعرفة أنّ[6]. إن المعرفة كيف تتعامل مع أحداث تقول عنها أنسكومب بأنها «تعرف بدون مشاهدتها». وهذا الأفهوم يبرر بدوره بأن نتكلم بما يخصها عن «معرفة عملية». والحال أن أفهوم أحداث معروفة من دون مشاهدة، قبل أن يُطبق على أفهوم القصد، كما سنرى لاحقاً، يطبق على تعابير بدائية (أولية) من مثل وضع جسمي وأعضائي وتأدية حركاتي. إن معرفة الحركة موجودة في الحركة: هذه المعرفة لما يُعمل هي المعرفة العملية، «إن إنساناً يعرف كيف يعمل أشياء معينة يملك عنها معرفة عملية»[7].

في التقريب الأول تبدو هذه الحجج قوية جداً، غير أن عيبها ـ وهو عيب عن طريق السهو إن جاز التعبير ـ هو التركيز على «ماذا» العمل من دون التطرّق للتعامل مع علاقتها مع السؤال **من**؟ لذا ستتبدى ضعيفة جداً أمام نقد يقود إلى أن يجعل من العمل نوعاً من الأنواع لجنس هو الحدث، بدل أن يكون كخيار

---

(6) Elizabeth Anscombe, *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1979).

لن أتوقف هنا عند هذه الحجة، إذ إنها ستأخذ مكانها في إطار مفهومي آخر يرتكز على أفهوم القصد الذي أرى فيه الدرجة الثانية لتغييب إشكالية الذات لصالح إشكالية الحدث.

(7) المصدر نفسه، ص 48.

بديل. ومن سخرية الأمور هو أن التعارض بين العمل والحدث هو الذي مهد الطريق لامتصاص الأول من قبل الثاني.

[81] 2) إن هذا الانقلاب المفارقة عينه سيحصل على الجبهة الثانية التي فتحتها نظرية العمل. ذلك أن ماذا العمل قد مُيزت فعلاً بطريقة حاسمة من خلال صلتها مع **لماذا**؟ فالقول ما هو العمل يعني القول لماذا عُمل. هذه الصلة بين سؤال وآخر تفرض نفسها: لا يمكننا أن نخبر الآخر عما نفعله، من دون أن نقول له في الوقت عينه لماذا نفعله، حين نصف فإننا نبدأ بالتفسير، والزيادة في التفسير هي وصف أفضل. وهكذا فإن هوة منطقية جديدة تتشكل وهذه المرّة بين الحافز والسبب. فالحافز بما هو حافزه هو حافز للعمل، كما هو ملاحظ. وهو منطقياً موجود اقتضاء في أفهوم العمل المنفذ أو الذي سينفذ، بمعنى أننا لا نستطيع أن نذكر الحافز من دون أن نذكر العمل الذي هو حافزه. إن أفهوم السبب، على الأقل بالمعنى الهيومي(*) الذي يؤخذ به بشكل عام كحد للمقارنة، يقتضي على العكس من ذلك تنافراً منطقياً بين العلة والمعلول، السبب والمسبب، ما دمت أستطيع أن أذكر أحدهما دون الآخر (وهكذا فإني أستطيع أن أذكر عود الثقاب من جهة من دون ذكر الحريق من الجهة الثانية). إن الترابط الداخلي ـ الضروري وبهذا المعنى فهو منطقي ـ المميز للحافز هو مانع للترابط الخارجي غير الضروري، وبهذا المعنى الأمبيريقي

(*) بحسب دايفيد هيوم (1711-1776) الفيلسوف الإنجليزي الذي اشتهر بنقده للسببية وجعلها مجرد عادة متكررة، وحجته أن السببية هي إسقاط للماضي الآتي من التجربة على المستقبل الذي ليس عندنا بعد أي تجربة عنه. حين يكون السبب نحن نتوقع إذاً حدوث المعلول. ليست هناك ضرورة منطقية ولكن هناك توقع لولاه لا نستطيع أن نتكيف مع العالم الخارجي. السببية ضرورة معاشة تجريبية لا ضرورة عقلية. هيوم لم ينكر وجودها إذاً، كما يسارع البعض للقول، بل أبقاها ضمن التجريبيّة (المترجم).

(التجريبي) للسببية. وكما نرى، فإن الحجة تدّعي أنها منطقية لا نفسية، بمعنى أن القوة المنطقية للترابط الحافزي هي التي تستبعد أن نعتبر الحافز كسبب. إن الحافز يقبل أن يؤول بسهولة كحجة لعمل ما... وذلك لا يعني بأن كل حافز هو عقلاني لأننا عندها قد نستبعد الرغبة، كل حافز هو حجة لِـ، بمعنى أن الترابط بين حافز على والعمل هو صلة تلازم متبادل. ويمكن التثبت من صحة ذلك، بحسب هذه المدرسة الفكرية، من القواعد اللغوية الخاصة لكلمة «Wanting» (احتياج) الإنجليزية، فاستعمالها أوسع من رغبة (désir) الفرنسية، وهي تساوي تقريباً ما ندعوه بالفرنسية envie de (شهوة، أشتهي) والتي نعبّر عنها طوعاً «كل» ما نحب أو نتمنى أن (نكون أو نحصل عليه) أو ما قد نصنعه طوعياً، أو ما نتمنى جداً أن نصنعه، تاركين لكلمة رغبة حقلاً أضيق محصوراً في الحاجة الغذائية أو الجنسية بشكل أساسي. ومهما كان الأمر مع الترجمة الصحيحة للتعبير (wanting) احتياج، فإن القواعد الخاصة به تتطلب بأن الشهوة لشيء لا تذكر إلا مع ذلك الغرض الذي تتجه نحوه، أي العمل عينه، الشهوة بِـ تعني الشهوة بأن أفعل (to do) أو أن أحصل على (to get). غير أن الشهوة، كما يقول أصحاب هذه الحجة، يمكن أن يحول شيء دونها، أو أن تمنع أو أن تكبت، ولكن حتى في هذه الحال فإنها لا يمكن أن تفهم على الإطلاق كما لو كانت تملك استقلالها المنطقي عن العمل والتنفيذ. في كل الأحوال هناك تضمين (اقتضاء) منطقي (implication logique, logical involvement) وتلازم بين الرغبة في شيء والتنفيذ. إن اشتهاء شيء يقتضي منطقياً الحصول عليه. منطقياً [82] يعني أنه في لغتنا اشتهاء شيء والعمل بتنفيذه ينتميان أحدهما إلى الآخر، فالمرء يمر بحسب سلسلة اقتضاء منطقي من «اشتهاء شيء» إلى «اشتهاء القيام بالشيء» إلى «محاولة (trying) عمل شيء»، وأخيراً إلى «العمل» (doing).

هذه القواعد التي تتحكم باشتهاء شيء تؤكد نقدنا السابق للأفهوم «التأملي» للحدث الداخلي الذي يمكن مشاهدته بواسطة عين داخلية. إن اشتهاء شيء ليس بتوتر يجعلنا انطباع داخلي نشعر به. إن معالجة سيئة لكلمة اشتهاء كما لو كانت غرضاً مسؤولة عن تأويل الرغبة كما لو كانت حدثاً داخلياً، مختلفاً منطقياً عن العمل التنفيذي الذي نجده في اللغة العامة. إن إقصاء الكيانات الداخلية، كما بدا على مستوى الحجة الأولى التي تعارض بين العمل والحدث، نتابعه هنا على مستوى الحجة الثانية التي تعارض بين الحافز والسبب.

هناك صورة أخرى للحجة عينها تستحق أن نتوقف عندها: إن إثارة سبب عمل ما هو الطلب بأن نضع العمل في سياق أوسع، يحوي عادة قواعد التأويل ومعايير التنفيذ، التي نفترض بأنها مشتركة عند فاعل العمل وعند الجماعة التي يتم فيها تبادل العمل وتفاعله، وهكذا فإني أطلب إليك بأن تعتبر حركتي، مثلاً رفعي يدي كتحية أو كرجاء أو كنداء لسائق السيارة العمومية إلخ. وعلى الرغم من أن مثل هذه الحجة لا تكتمل كل قوتها إلا ضمن إطار تحليل مطبق على القوة الكافية في الأفعال (الداخلة) في القول الخاصة بالملفوظات (تحية، رجاء، نداء، إلخ..) وبالتالي فهي من اختصاص تداولية العمل، إلا أنها تتشدد أكثر على التعارض بين ترسيمتين للتفسير، بما أن واحدة منهما يمكن اعتبارها كشكل من أشكال التأويل. في الوقت عينه تتبدى قربى بين مثل هذا التحليل المفهومي للعمل والتقليد التأويلي، وذلك حين يعارض هذا الأخير بين الفهم والتفسير ويجعل من التأويل تطويراً وتوسعاً في الفهم. إن التأويل، كما نقرأ في كتاب **الوجود والزمن** هو التوسع في الفهم حين نقول بما هو ماذا (als was) نحن نفهم شيئاً ما[8]. هذه القرابة غير مستغربة بقدر ما يمكننا أن

---

(8) Heidegger, *Etre et temps*, parag. 32.

نعامل العمل كنص والتأويل بالحوافز كقراءة[9]. إن إلحاق أي عمل بمجموعة من الحوافز هو مثل تأويل نص أو جزء من نص تبعاً لسياقه.

[83] 3) إننا نرى بوضوح القربى بين هذا النمط الثاني للحجة والنمط الأول: إن التعارض بين حافز وسبب يتماشى بدقة متناهية مع التعارض بين العمل والحدث. إن تفسير العمل بتعابير الحوافز يقوّي وصف العمل «بجعله يحصل». العمل والحافز هما في جانب واحد كما أن الحدث والسبب هما في الجانب الآخر كما يحضّرنا التقليد الهيومي للتسليم بذلك. بهذا المعنى نستطيع أن نقول، بالمعنى الذي عند فتغنشتاين، إنّ العمل وحوافزه من جهة، والحدث وسببه من جهة أخرى، ينتميان إلى لعبتين «للغة» ومن المهم عدم الخلط بينهما. إن فلسفة العمل قد جعلت في الواقع مهمتها، على الأقل في المرحلة الأولى، بأن تعيد لهاتين اللعبتين للغة تماسك كل منهما واستقلاليتهما المتبادلة. ومع ذلك فإن هذا الفصل الصريح لهذين العالمين لخطاب لم يستطع المقاومة أمام هجومات التحليل المفهومي المتنبه إلى تنوعات معنى التعابير التي من المفروض أنها تنتمي إلى لعبتين للغة متميزتين تماماً. هذه التنوعات جعلت التعابير تتعدى باستمرار الواحد منها على حدود الآخر مما جعل مبدأ الفصل بينها يصبح إشكالياً. سنقف الآن عند مرحلة التعدي هذه بين هذين العالمين للخطاب، قبل أن نلحق بالمرحلة التي معها لعبة لغة العمل وحججه للتصرف ستبتلعها لعبة الحدث وسببيته.

ولكن لنقل أولاً لماذا كانت المقاربة الثنائية التقسيم محكومة بالتخفيف من حدة أحكامها قبل أن ترفض صراحة.

---

(9) Paul Ricœur, «Le Modèle du texte: L'Action sensée considérée comme un texte,» dans: *Du texte à l'action* (Paris: Editions du Seuil, 1986), pp. 183-211.

إني أقول بداية بأنّ التعارض بين الحافز والسبب لا يفرض نفسه فينومينولوجياً (وسنرى في ما بعد بأنه مشكوك فيه على الصعيد المنطقي حيث يدّعي أنصاره بصدقه). يبدو هنا بالأحرى أن مقولة الرغبة التي أستعملها هنا بمعنى الكلمة الإنجليزية wanting (الاحتياج) تأتينا كمقولة مزيجة وملاءمتها تسقط منذ اللحظة التي ينسحب فيها، لأسباب منطقية، الحافز إلى جهة حجة التصرف، حتى وإن كان كل ما نريد أن نبرزه بهذا العمل هو أصالة كيفية الاقتضاء واللزوم بين الحافز والعمل. إن الخطر يبقى أن نأخذ «السبب في» بمعنى العقلنة من نمط تكنولوجي أو استراتيجي أو أيديولوجي، وبالتالي يختفي ما يكوّن غرابة الرغبة نفسها، أي إنه يبرز لنا كمعنى يمكن أن يعبّر عن نفسه في سجل التبرير، وكذلك كقوة يمكن أن تقيد، عن طريق التماثل، في سجل الطاقة الفيزيائية المادية، هذا الطابع المزيج للرغبة ـ وقد [84] حاولت سابقاً معالجته دلالياً في كتابي حول فرويد ـ يجد له انعكاساً على الصعيد نفسه حيث تقف بالضبط نظرية العمل، أي على صعيد اللغة العادية. ألسنا نتساءل: «ما الذي دفعك إلى عمل هذا أو ذاك؟» بل نقول في الإنجليزية: «ما الذي تسببك في أن تفعل بهذه الطريقة»؟

إنني أرى ثلاثة مواقف نمطية حيث نوع مثل هذه الأسئلة يبرره رد من نمط سببي. الموقف الأول هو حين يعطي المرء رداً على السؤال ما الذي دفعك لأن تفعل هذا أو ذاك؟ جواباً لا يعبر عن سابقة بالمعنى الهيومي للسببية، ولا عن سبب لأجله (raison-de) بالمعنى العقلاني ولكن عن اندفاع (impulsion) أو نزق عارض أو كما نقول في التحليل النفسي نزوة (pulsion) (في الألمانية Trieb وفي الإنجليزية drive). الموقف الثاني النمطي هو حين يتذكر المرء، رداً على السؤال «ما الذي يجعلك عادة تتصرف بهذه الطريقة»؟ استعداداً أو ميلاً طويل الأمد بل حتى

دائماً. الموقف النمطي الثالث، إن أجاب المرء، رداً على السؤال «ما الذي جعلك تقفز»؟ بأن «كلباً جعلني أخاف»، وهنا فهو لا يصل، كما في السابق الكيف بـِ لماذا، ولكن الموضوع المحسوس بالسبب، وهذه هي السمة النوعية للانفعال، من وجهة نظر تعبيره الألسني، أي أن يكون الغرض المحسوس سببه، والعكس بالعكس صحيح.

هذه السياقات الثلاثة يمكن أن نقرِّب بينها ونجمعها تحت عنوان عام هو العاطفة أو التأثر أو الوله أو الانفعال بالمعنى القديم لكلمة (passion)(*). في هذه المواقف الثلاثة هناك في الواقع دور سلبي مرتبط بفعل العمل. إن المرور عبر هذه السلبية يبدو وكأنه جوهري بالنسبة إلى العلاقة الرغبة ـ التصرف حتى إنه لا يمكننا أن نختزله إلى التبرير الذي قد يعطيه لعمله فاعل عقلاني محض، لأنه عندها مثل هذا العمل يصبح بالضبط بلا رغبة! إن فينومينولوجيا الرغبة هذه حين نوسعها لتضم فينومينولوجيا التأثر والانفعال تضطرنا أن نقول إنه حتى في حالة الحافز العقلاني، فإن الدوافع لا تبقى دوافع للعمل إن لم تكن أيضاً أسبابه.

إن هذا التبرير الفينومينولوجي يعطي الأطروحة السببانية صفة المحتملة والمقبولة. أما السؤال المطروح عندها فيصبح أن نعرف أن لم يكن بد من نموذج سببي آخر غير نموذج هيوم يمشي بموازاة إعادة صياغة فكرة الحافز التي اختُزلت إلى مجرد فكرة سبب لـ raison de. إن هذه النقطة لا يمكن أن تناقش إلا في نهاية المسار الذي يكون قد قادنا إلى أن نمتص فكرة الحافز في فكرة السبب.

(*) كلمة passion تعني اليوم الهوى والهوس والولع والوله، أي باختصار العاطفة الشديدة نحو غرض معين أو شخص بعينه، أما معناها القديم الموروث من أرسطو فهو عكس الفعل أي الانفعال (المترجم).

إن فكرة الانقسام إلى عالمين منفصلين من الخطاب ليست عرضة للانتقاد، وقد انتقدت بالمعنى الذي سنقوله في ما بعد، [85] على الصعيد الفينومينولوجي وحده في النهاية، ولكنها عرضة للانتقاد كذلك على الصعيد الأنطولوجي. إن التعبير الغائب من كل المناقشة، والذي سيصبح بعد قليل تعبيراً مستبعداً، هو، وبشكل مستغرب، تعبير الفاعل. والحال هو أن الإحالة إلى الفاعل هي التي تمنعنا من الذهاب إلى نهاية التعارض المزدوج بين «يجعله يحصل» و«يحصل» وبين الحافز والسبب. إن التعارض هو بالفعل مقبول على مستوى الثنائي «**ماذا ـ لماذا**»؟ في معجم ستراوسن الذي كان معجمنا في الدراسة الأولى، التعارض كان بين المحمولات النفسانية والمحمولات الفيزيائية المادية، مع التحفظ على الإبقاء على مكان خاص للحالة المزيج التي تمثلها الرغبة مع ازدواجية عنصرها المتمثل في القوة والمعنى. غير أن نتيجة خاطئة قد جاءت من تحليل صحيح جزئياً. فما غاب عن الأنظار هو النسبة إلى الشيء عينه ـ ونحن نقول الآن إلى الفاعل الحقيقي نفسه ـ سلسلتي المحمولات. من هذه النسبة الوحيدة يصبح العمل في آن معاً تصويراً معيناً لحركات فيزيائية مادية، وإنجازاً كفيلاً بأن يؤول بحسب أسباب التصرف التي تفسره. وحدها العلاقة مع خاص أساسي وحيد تبرر بأن لعبتي اللغة لا تبقيان موضوعتين الواحدة إلى جانب الأخرى، ولكن منضدتين بحسب الصلة التي تحكم بين مفهوم الشخص ومفهوم الجسد، والتي تلزمنا أن نقول بأن الأشخاص هم أيضاً أجساد. إنه إذاً التحليل المفهومي لأفهوم الشخص على الصعيد الأنطولوجي للكيانات الأخيرة الذي يمارس هنا قيداً مسبقاً على دلالة العمل، وفي المقابل فالمطلوب من هذه الأخيرة أن تلبي متطلبات الإطار المفهومي الذي يحدد استعمالنا المناسب وذا المعنى لكلمة شخص.

إنّ هشاشة نظرية الانقسام الثنائي للعمل التي استعرضناها

لتونا يفسّرها، في رأيي، طابعها غير المقبول فينومينولوجياً، وكذلك عدم اعتبارها لكل القيود المتصلة بنظرية الخواص الأساسية. لذا فعلينا ألّا نتعجب بأن انقلاباً كاملاً للعلاقة بين العمل والحدث على مستوى السؤال ماذا؟ وكذلك على مستوى العلاقة بين الحافز والسبب على مستوى السؤال **لماذا**؟ كان وراءه نسيان أكبر للقيود الأنطولوجية التي قلناها لتونا، وازداد هذا النسيان باستبدال أنطولوجيا عامة للحدث بأنطولوجيا إقليمية محلية للشخص. غير أن هذا الانقلاب المزدوج على مستوى تحليل الخطاب ومستوى الكيانات الأساسية لا يمكن بلوغه بطريقة مباشرة. قبل أن نأخذ بعين الاعتبار الخلط بين عوالم الخطاب لمصلحة الحدث والسبب، من المناسب أن نتوقف عند مرحلة وسطى، مرحلة تعدياتها المتبادلة.

3 ـ التحليل المفهومي للقصد

[86] من الملفت للنظر أن يكون التحليل المفهومي لأفهوم القصد، وقد أبقيناه حتى الآن لغاية في نفسنا احتياطياً، هو الذي سمح بتحليل قائم على الفروقات الصغيرة والإضاءات المتنوعة، وقد ورثناه من فتغنشتاين **الاستقصاءات الفلسفية**. وهذا التحليل قد ساهم، قبل أية مواجهة مباشرة، في تفتيت الأقطاب التناسقية القائمة بشكل غير عادي[10]. إن كتاب أنسكومب **القصد**

(10) ج. ل. بوتي (J. L. Petit) برهن في كتابه غير المنشور **دلالية العمل**:
J. L. Petit, *La Sémantique de l'action* (Sorbonne: Université Paris I, 1988),
بأن مدرسة أكسفورد تلجأ بشكل أساسي إلى فلسفة الفهم المشترك التقليدية من أجل ملء الفراغ الذي خلفه كتاب *Les Investigations philosophiques* (الفقرات 611-660) بين المستوى الدلالي للغة، والتجربة الفعلية للتصرف البشري. إن المفارقات التي يزخر بها كتاب *Les Investigations* تحتل بالتالي موقعاً استراتيجياً في الفلسفة التحليلية للعمل.

(*Intention*) بهذا الخصوص هو الشهادة الأفصح لما سأدعوه، من دون نية تحقيرية، انطباعية (impressionnisme) مفهومية لأميزه عن الجزء التكعيبي بمعنى ما لنظرية د. دافيدسون التي سنكرس لها تحليلنا التالي. إننا ننتظر طواعية من تحليل مفهومي للقصد بأن يقودنا من الزوج **ماذا ـ لماذا**؟ إلى السؤال **من**؟. أوَليس القصد حين نتكلم فينومينولوجياً هو تصويب وعي معين باتجاه شيء سيُعمل عن طريقي أنا؟ غير أن المستغرب هو أن التحليل المفهومي يدير ظهره عن قصد للفينومينولوجيا: إن القصد عنده ليس هو القصدية بالمعنى الذي أعطاه لها هوسرل (Husserl). إنه لا يدل على تعالي وعي على ذاته. تكمل أنسكومب مسيرتها على خطى فتجنشتاين فلا تعترف بأية ظواهر لا يدركها سوى الحدس الخاص، وبالتالي فإنها لا تعرف إلا عن طريق وصف خاص بالمثال أو الإشارة (ostensive). والحال هو أن القصد سيجري عليه الحكم عينه لو أخذناه بمعنى القصد بأن... مثل هذا القصد المتجه نحو المستقبل، لا الذي نتحقق منه بالعمل عينه، لا يدركه مبدئياً سوى الفاعل الحقيقي نفسه الذي يعلنه. بالنسبة إلى التحليل المفهومي الذي لا يقبل سوى معيار ألسني عام فإن القصد بأن لا قيمة له إلا كإعلان عن القصد. إن القصد غير المعلن لا نعرف ما هو.. والحال أن القواعد اللغوية السطحية لإعلان القصد غير واضحة: لا شيء يميز مستقبل القصد (سأذهب أتنزه) عن تقدير المستقبل (سأقع مريضاً) عن الأمر [87] (ستطيعونني). وأبعد من القواعد اللغوية السطحية فإن العيب الأساسي هنا هو في معيار الصدق في إعلان القصد، إن نحن اعتبرنا حدس دلالة «أنا أقصد أن» غير قابل للاختزال(*).

(*) لا شك في أن ريكور يشير هنا إلى عملية الاختزال أو الرد عند هوسرل، وهي تقوم أولاً على وضع العالم الخارجي بين قوسين، من أجل التخلص من كل ما =

هل هذا يعني بأن التحليل المفهومي للقصد مستحيل؟ العقبة يمكن التغلب عليها، إن نحن اتبعنا الاستعمال العام للغة، وميزنا بين ثلاثة استعمالات للكلمة قصد: عمل شيء قصداً أو سبق أن عُمل قصداً، التصرف مع (with) قصد معيّن؛ أو أن يكون في قصد المرء أن. الاستعمال الثالث يحتوي إرجاعاً صريحاً ظاهراً للمستقبل. في المقابل الإرجاع إلى الماضي هو الغالب في العمل قصداً. ولكن قبل كل شيء فإن الاستعمال الثالث وحده لا يقع تحت التحليل إلا على مستوى الإعلان عنه. أما الاستعمالان الآخران فهما صفتان ثانيتان لعمل يمكن أن يلاحظه الجميع. لنبدأ بالاستعمال الأول حيث كلمة قصداً تصاحب فعلاً، وهي في حال النصب، هنا يمكن أن نستغني عن حرف الألف فنصل إلى صفة هي نعت فنقول: عمل قصدي. مثل هذا الاستعمال لا يجبرنا على أي خرق لقواعد الوصف.

إن هذا الهجوم على المشكلة جزءاً بعد جزء (piece-meal) مهم جداً بالنسبة إلى بحثنا: حين نأخذ كمركز للتحليل استعمال قصداً منصوبة (كمفعول مطلق أو مفعول لأجله)، فإننا نضع في المقدمة الاستعمال الأقل وضوحاً بالنسبة إلى علاقة القصد بالفاعل الحقيقي. إن العلاقة تبدو وثيقة بين «في قصده أن» وذلك الذي ينتمي إليه القصد، وعلى العكس من ذلك فإن التوصيف القصدي للعمل سيتمكن من أن يتحقق بعيداً عن اعتبار لعلاقة التملك التي تربط العمل بالفاعل. إن معيار القصدي ـ أي معيار **ماذا؟** العمل ـ هو بالفعل الصيغة التي تتم فيها بعض الإجابات المعطاة للسؤال **لماذا؟** بهذا المعنى فإن الـ «**لماذا**»؟ هي التي

= هو موضوعي وخارجي وغير نفسي، للتوصل إلى الولوج لمعنى العالم، وفي النهاية لماهية العالم عن طريق الاختزال الجوهري عن طريق تنوع التجربة. إن ماهية العالم الخارجي التي أدركها حدسياً هي التي تملك ما يكفي من المثالية كي تصلح لإقامة علم جديد قادر على جعل معنى العالم يبدو شفافاً أمام الوعي الفردي (المترجم).

تحكم «**ماذا**»؟ ولهذا بالضبط تبعدنا عن طرح التساؤل حول الـ «**من**»؟.

إن الأطروحة الرئيسية يمكن في الواقع أن تصاغ بهذه العبارات: «ما الذي يميز بين الأعمال القصدية والأعمال غير القصدية؟ والجواب الذي اقترحه هنا أنها الأعمال التي يطبق عليها معنى معين خاص بالسؤال **لماذا**؟ وهذا المعنى إن كان الرد إيجابياً هو الذي يمدنا بسبب أو حجة للتصرف»[11].

في وضعنا هذا المعيار موضع الاختبار تظهر روح الرهافة لتحليل يفتّت التقسيمات الثنائية الحاسمة للتحليل السابق، ويشق الطريق ـ وإن بدا الأمر مفارقة ـ أمام روح الهندسة لنظرية للعمل مخالفة كلياً للنظرية السابقة. في الواقع إن معيار السؤال **لماذا**؟ بدل أن يغلق اللعبة يفتح تطبيقه أمامنا حقلاً متنوعاً بشكل لا يصدق لأمثلة عديدة من المزيج ولأمثلة مضادة، وكل ذلك حين لا يدخلنا في تيه من التحليل يشعر معه القارئ بالضياع قليلاً. إن هذا الانهمام بالتمييزات المرهفة نجده أولاً في البحث الذي يتناول الحالات التي ليس فيها من تطبيق للسؤال **لماذا**؟ لقد حصل هذا الحذر في السابق مع أرسطو في تحليله للاختيار الأفضل: حالة جهل، وحالة قسر وإكراه(*). أنسكومب تزيد: كل شيء يتوقف تحت أي وصف للعمل لم يكن الفاعل واعياً (aware) لما كان يفعله (لم يكن يدري بأنه يثير ضجيجاً وهو [88]

---

(11) Anscombe, *Intention*, p. 9 [trad. de l'auteur].

(*) ريكور يشير هنا من دون شك إلى ما جاء عند أرسطو في الكتاب الثالث، الفصل الأول من: *L'Ethique à Nicomaque*، وقد عرف العرب هذا الكتاب تحت عنوان **نيقوماخيا**. انظر: أرسطوطاليس، **الأخلاق (نيقوماخيا)**، ترجمة إسحق بن حنين؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، ص 106-107 (المترجم).

ينشر قطعة خشب). غير أن الضحية الرئيسية هي التعارض القاطع بين ذريعة العمل والسبب. نحن هنا أمام تنوع كبير من الحالات والتعارض لا يصلح إلا في الحالات القصوى. الأمثلة المختلطة هي بهذا الصدد الأهم. لذا تعتقد أنسكومب بأن كل إشكالية السببية هي في حالة تشويش ضخم. فلنكتفِ إذاً بالقول إنه في بعض الأجوبة المقبولة عن السؤال **لماذا؟** نحن نستعمل بطريقة ذات دلالة التعبير السبب. كما قلنا سابقاً إننا نتكلم طوعاً وبطريقة مشروعة عما دفع أحدهم إلى القيام بالعمل. حتى أفهوم السبب الذهني له مكانه المشروع في بعض أوصاف العمل القصدي (الموسيقى العسكرية تثيرني، لهذا أسير بخطوات منتظمة). إن الحالات المتكررة في الغالب حيث تكون الذريعة للقيام بالعمل والسبب يتجهان نحو التطابق هي الحالات التي تتطلع فيها الدوافع إلى الخلف (backward-looking motives) (في حالة الانتقام مثلاً، أو في حالة الامتنان). في المقابل فإن الدوافع المستقبلية تقابل بالأحرى أفهوم النية التي فيها أو معها نتصرف. وسنتكلم على هذا لاحقاً. إننا نرى إلى أي مدى تصل ضبابية الحد الفاصل بين ذريعة للقيام بالعمل، ودافع مستقبلي وسبب ذهني، وسبب فقط (شخص مكشّر جعلني أقفز من مكاني). إن معيار السؤال **لماذا؟** هو إذاً متشدد ولكن تطبيقه مرن بشكل غريب.

ماذا عن التعارض بين العمل والحدث، الذي كنا أظهرناه في التحليل السابق قبل التعارض بين الحافز والسبب؟ هنا أيضاً إن موقف أ. أنسكوب فيه الكثير من التنوع ومن إظهار الفروق الدقيقة. فمن ناحية تتشدد بالقول بأن العمل القصدي هو موضوع وصف، ويشهد على ذلك المكان الذي يشغله أفهوم العمل في مثل هذا الوصف، بهذا المعنى «ماذا» الفعل تنتمي إلى معرفة يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. سنعود في ما بعد إلى هذا

التشديد على الوصف في الفلسفة التحليلية. من ناحية ثانية فإن الأعمال القصدية تشكل صنفاً فرعياً من الأشياء المعروفة من دون [89] مشاهدة: أنا لا أقول بأني كنت أعرف أني كنت أعمل هذا أو ذاك لأني كنت قد شاهدت ذلك. المرء حين يعمل يعرف بأنه يعمل ما يعمل ولماذا يعمله. هذا الأفهوم لمعرفة من دون مشاهدة، والتي سبق وتكلمنا عليها والتي تسمى كذلك معرفة عملية (معرفة كيف وليس معرفة أنّ) تقرب من دون شك موقف أنسكومب من موقف مؤيدي ثنائية ألعاب اللغة.

غير أنه علينا ألّا نعتقد بأن أفهوم المعرفة العملية يدعونا لأن نأخذ بعين الاعتبار علاقة العمل بفاعله، وذلك على الرغم من أننا في كل الحالات التي استعرضناها كان هناك ضمير منفصل يسبق فعل العمل. إن المعيار عن طريق السؤال **لماذا؟** والإجابات المقبولة عن هذا السؤال يعطي الأفضلية للناحية الموضوعية للعمل، أي إلى النتيجة الحاصلة، التي هي عينها حدث، وكما تقول ذلك أنسكومب، وبطريقة تكاد لا تكون مفارقة: أنا أعمل ما يحصل. إنّ طمس فاعل العمل يزداد بالتشديد على الناحية الموضوعية لذريعة العمل. المؤلفة تعاود تحليل أرغب أو أشتهي بأن التي بدأتها سابقاً وتأخذ بعين الاعتبار بطريقة منظمة صيغة اسم الفاعل مريد (wanting) من دون أن تكترث على الإطلاق للتعبير أنا أرغب أو أنا أريد (I want)، وهكذا فإنها تستطيع أن تكتب: إنّ المعنى الأولي أشتهي بأن هو محاولة الحصول على (trying to get) واستعمالها لاسم الفاعل ليسمح لها بحذف الفاعل كيفما صرفته، أما نوع الشهوة الذي يُسمّى أكثر من غيره وهو الرغبة فإن ما يهمّ التحليل المفهومي ليس النقص والتوتر اللذان تشعر بهما ذات فاعلة، ولكن «طابع المرغوبية» (désirabilité) أي ذاك الذي بما هو ما هو هناك شيء مرغوب فيه. لم هذا التشديد على الناحية الموضوعية للرغبة؟ لسببين: الأول هو الانهمام

بالأخذ بعين الاعتبار بُعد التقدير الذي لا ينفصل عن البُعد الوصفي، من دون إدخال اعتبارات أخلاقية في التحليل المفهومي. أما السبب الثاني فهو الانهمام بتزويدنا بمرحلة وسطى معقولة بين العمل القصدي (أي الذي نفذ قصداً) والعمل بقصد أن.

هذا الاستعمال الثاني لكلمة «قصد» يغطي ما أسميناه «الدافع المستقبلي»، ولكن علينا أن نعرف أننا لا نُدخل هنا كياناً داخلياً لا يصله إلا الفاعل الحقيقي وحده. العمل قائم ومن أجل وصفه نفسره. والحال أن تفسيره باستهدافه لنتيجة لاحقة يعني ببساطة القيام بإجراء استدلال عملي يعطي إلى ذريعة التصرف ثقلاً [90] استدلالياً، وفي الوقت عينه يضع طابع المرغوبية في موقع المقدمة (prémisse) (في المنطق الصوري). نحن هنا على أرض صلبة كان قد تطرق إليها أرسطو تحت اسم القياس (syllogisme) العملي، حتى وإن كان علينا أن نصحح التأويلات الحديثة، بل تأويلات أرسطو نفسه (حين يضع هذا الأخير مثل هذا التحليل في خدمة الأخلاق، وخصوصاً حين لا يبدو بشكل واضح أن نتيجة القياس العملي هي عمل ينفذ). تقول أنسكومب بأن الخطأ يكمن في أن نجعل من القياس العملي استدلالاً يبرهن، في حين أنه استدلال يقود إلى العمل. إن فضيلة الاستدلال العملي هي في الواقع إظهار حالة مستقبلية للأشياء، كما لو كانت مرحلة لاحقة لمسار، عمله الذي نتفحصه يشكل المرحلة السابقة. في التعبير أنا أفعل هذا من أجل التوصل لذاك، التشديد هنا ليس على كلمة «أنا»، ولكن على «من أجل التوصل»، أي على صلة الخضوع بين حالتين للأشياء، الأولى سابقة والثانية لاحقة.

هنا يلعب التلازم المتبادل بين السؤال **ماذا؟** والسؤال **لماذا؟** دوره كاملاً في الاتجاهين: من الوصف نحو التفسير، ولكن كذلك بالعكس، من التفسير إلى الوصف، لأن النظام الذي يدخله

الاستدلال العملي بين مجموعات من دوافع الإقدام على التصرف يرتد على وصف العمل نفسه(12).

[91] إن سخرية الموقف تكمن في هذا التلازم المتبادل بين السؤال **ماذا**؟ والسؤال **لماذا**؟ والذي ساهم في إبطال السؤال **من**؟ إني أفسر بالطريقة التالية هذه الظاهرة المفاجئة في النظرة الأولى. في نظري الانهمام القصري على صدق الوصف هو الذي جعل

---

(12) إني أذكّر بالمثل الذي جعل تحليل أنسكومب يشتهر: رجل يضخ الماء، صهريج يمد بيتاً بماء صالح للشرب. أحدهم وجد وسيلة لتلويث الينبوع بشكل منتظم عن طريق سم بطيء لا تظهر آثاره إلا حين يكون الوقت قد فات لعلاجها. البيت تسكنه بانتظام مجموعة صغيرة من مثيري الفتن الذين يعملون لصالح قياديين سياسيين قائمين على رأس دولة واسعة وهم مشغولون بإبادة اليهود، وربما بالتحضير لحرب عالمية. الرجل الذي لوث الينبوع قد حسب إنه إن حُطم هؤلاء الناس فإن أسياده سيستولون على الحكم ويحكمون جيداً، بل سيقيمون مملكة السموات على الأرض، ويضمنون حياة سعيدة للشعب بأكمله. وقد أخبر بحسابه هذا وكذلك بطبيعة السم الرجل الذي يدير المضخة. إن موت ساكني البيت ستكون له بالطبع آثار مختلفة عديدة: على سبيل المثال، هناك عدد معين من الاشخاص لا يعرفهم هؤلاء الرجال يتلقون ميراثات لا يعرفون مصدرها. لنضف كي نعقد المثل: إن ذراع الرجل الذي يضخ الماء يرتفع ويهبط. بعض العضلات التي يعرف الأطباء أسماءها اللاتينية تنقبض وترتخي. بعض المواد تتكون في بعض الألياف العصبية، وهذه المواد يهم الفيزيولوجيين تشكلها أثناء القيام بالحركة الإرادية. الذراع حين يتحرك يلقي ظلالاً على صخرة فيرتسم شكل نظرته تبدو خارجة من الصخرة، أضف إلى ذلك أن المضخة تنتج سلسلة من الصرير تظهر إيقاعاً معروفاً. إن السؤال الذي يطرحه هذا المثل هو التالي: ماذا يفعل الرجل؟ ما هو وصف عمله؟ الجواب: إن السؤال يقبل من الإجابات بقدر ما يسمح بذلك تدريج وتمديد «من أجل أن»، كل التوصيفات هي صالحة كذلك. بشكل خاص يمكن أن نسمي العمل بالنسبة إلى الشيء الأول الذي يُعمل أو بالنسبة إلى النتيجة الأخيرة المتوخاة. أن يكون الفاعل مذكوراً في كل سؤال وكل جواب لا يهم بالنسبة إلى تسلسل دوافع التصرف الذي تتحكم فيه النتائج المتوخاة. والحال هو أن هذا التسلسل لدوافع التعرف وحده يسمح بأن نجيب عن السؤال المتعلق بمعرفة إن كانت هناك أربعة أعمال أو أربعة أوصاف لعمل واحد: يضخ، يمد الصهريج، يسمّم السكان، يطلق الحرب. انظر: **Anscombe, Ibid., parags. 23 sq.**

المسألة تميل إلى محو الاهتمام بإسناد العمل إلى فاعله الحقيقي. والحال أن إسناد العمل إلى فاعله الحقيقي يطرح مسألة صدقية الأمر وليس مسألة الحقيقة بالمعنى الوصفي للتعبير. هذه المشكلة ستجدها في ما بعد مع تحليل إعلان القصد الذي وضعناه جانباً بانتظام. وتبرهن على ذلك كذلك حالات الادعاء الكاذبة تجاه الآخرين وتجاه نفسنا، وأخطاء صانع العمل حول نياته نفسها، أو بكل بساطة التردد والصراعات الداخلية التي وضعها أرسطو تحت عنوان تداول واختيار(*). وبهذا الخصوص فإنّ العلاقة وسيلة ـ غاية والمنطق الذي يلحق بها لا ينهي دلالة القصد الذي نتصرف بحسبه، فهذه تتضمن إضافة إلى ذلك، على ما يبدو لي، الفعل المحض للاستهداف (act of intending) (فعل النية) الذي أُبعد عن المركز الأول. إني اقترح هنا أن أقول بأن مسألة الصدق المختلفة عن مسألة الحقيقة تنتمي إلى إشكالية أعم للإقرار، وهذه عينها تختص بمسألة الهوية الذاتية: الكذب والخداع، والخطإ والتوهم، كلها تخضع لهذا السجل. ربما كان أسلوب الفلسفة التحليلية وانهمامها الحصري تقريباً بالوصف، وكذلك بمعايير الصدق المناسبة للوصف، وراء إخفاء المشاكل المرتبطة بالإقرار. إن كانت إمكانية الشك بصدق إعلان قصد تشكل برهاناً ضد طابعها الوصفي، وضد الادعاء بالاستناد إلى الحقيقة المرتبطة بالوصف، يبقى أن هذه الإمكانية نفسها بالشك تبرهن وحدها بأن المشكلة المطروحة تعود إلى فينومينولوجيا الإقرار التي تأبى أن تختزل إلى علم معايير للصدق مناسب للوصف. إن اختبارات الصدق، كما سنفصل ذلك في إطار دراستنا المتعلقة بالهوية السردية، ليست عبارة عن تحقق وإثبات، ولكنها تجارب تنتهي في الآخر إلى فعل ثقة، في شهادة أخيرة مهما كانت المراحل

(*) في: **الأخلاق [إلى نيقوماخوس (نيقوماخيا)]**، الكتاب الثاني، الفصل الخامس (المترجم).

[92] المتوسطة التي مرت بها الريبة. هناك لحظة، تعترف بذلك أنسكومب نفسها، الإنسان وحده يستطيع أن يقول ما هو قصده. غير أن هذا القول يعتبر من مستوى الاعتراف: والاعتراف هو تعبير عن الشهادة الداخلية التي نوصلها إلى الخارج، فإما أن تُقبل أو أن تُرفض، ولكنه لا يمكن أن يكون على الإطلاق مساوياً لوصف عام، إنه اعتراف مشترك يتقاسمه اثنان أو أكثر. إن ما تدعوه أنسكومب معرفة من دون مشاهدة ينتمي على الرغم مما تقوله، إلى سجل الإقرار هذا. إني أوافق على أن الإقرار بالهدف القصدي ليس عمل «عين غريبة تنظر في وسط العمل»[13]. إن الإقرار يفلت بالضبط من الرؤية، إن كانت هذه الرؤية تعبّر عن نفسها من خلال قضايا (propositions) يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. إن الصدق ليس الحقيقة التي تعني تطابقاً بين المعرفة والموضوع[14].

ولأن التحليل المفهومي لأنسكومب لم يستطع أن يعالج الإقرار كموضوعة مستقلة، لذا فقد فشل بأن يضع أمامنا بحثاً مفصلاً للاستعمال الثالث لكلمة قصد: القصد بأن... ما زلنا نذكر بأية حجج هذا الاستعمال، وهو جوهري من وجهة نظر فينومينولوجية، كان قد أبعد من المنزلة الأولى، عند بداية البحث، ووضع في المنزلة الثالثة. في نهاية مسارها عادت المؤلفة إلى هذا الاستعمال واكتفت بالقول بأن معيار السؤال **لماذا؟** والأجوبة المناسبة عنه يصلح كذلك من أجل القصد الخاص بعمل مقترح. وهذا يعني بأن علامة المستقبل التي يتقاسمها القصد مع التنبؤ بالمستقبل أو تقديره (هذا الأمر سيحصل) ليست علامة

(13) Anscombe, Ibid., parag. 32 [trad. de l'auteur].

(14) إن مسألة الإقرار (ومشكلة الصدق الملحقة بها) تشق طريقها ببطء من دراسة إلى دراسة، قبل أن تعالج مواجهة، في الدراسة العاشرة من هذا الكتاب.

مميزة (discriminante) ولكنها فقط مجرد تفسير بالذرائع؛ من جهة النظر هذه لا يعود يهم إن كان القصد سينجز أم لا أو كان التفسير مختصراً ناقصاً: لأنني كنت أرغب في ذلك، وهذا كل ما في الأمر. هناك قد أزيل ببساطة ما سأدعوه قصد القصد أي الاندفاع النوعي نحو المستقبل حيث يكون الشيء الذي سوف يُعمل، سيُعمل بواسطتي أي الشخص ذاته الذي يقول بأنه سيعمل[15]. وبتعبير آخر لقد أزيل ذلك الشيء الذي في داخل القصد والذي يضعه على طريق الوعد، حتى وإن كان ينقص القصد الثابت الإطار العام والمتعارف عليه للوعد الصريح.

[93] خلاصة القول إن القصد بأن، الذي أنزله التحليل المفهومي إلى الدرجة الثالثة، يعود إلى الدرجة الأولى في المنظور الفينومينولوجي، يبقى ان نقول بأي معنى الإقرار بالقصد بأن هو في الوقت عينه إقرار بالذات.

4 ـ دلالة العمل وأنطولوجيا الحدث

إن بلوغ الدرجة الثالثة لأسر **ماذا**؟ في **لماذا**؟ مع لازمته (corollaire) ـ وهي الحذف شبه الكلي لسؤال **من**؟ ـ يتم في نظرية للعمل حيث زوج الأسئلة ماذا؟ لماذا؟ يرى نفسه وقد امتصته أنطولوجيا الحدث اللاشخصي الذي يجعل من العمل نفسه نوعاً فرعياً من الأحداث. هذا الاختزال المزدوج المنطقي والأنطولوجي قد قام به دونالد دافيدسون بتشدد ملفت للنظر، في

(15) إننا نجد عند أنسكومب نفسها أثر هذه المشكلة، فهي تعرّف التعبير عن القصد بالتالي: «إنه وصف شيء من المستقبل حيث يكون القائل نوعاً من الفاعل ويبرر هذا الوصف (إذا كان فعلاً يبرره) بذرائع للتصرف أي بأسباب تجعل هذا الشيء نافعاً أو جذاباً في حالة صدق الوصف، وليس بالبرهان الحسي المادي على أنه صادق» (المصدر نفسه، ص 6).

مجموعة من المقالات نشرت في ما بعد في مجلد تحت عنوان له دلالته **الأعمال والأحداث**[16].

تبدأ النظرية بمفارقة ظاهرة. وبالفعل فإنها تبدأ بإبراز الطابع الغائي (téléologique) الذي يميّز العمل عن كل بقية الأحداث. غير أن هذه التسمية الوصفية سرعان ما تخضع إلى مفهوم سببي للتفسير. وفي هذه التبعية يكمن التدخل الحاسم لنظرية العمل هذه التي تبدو وقد نحتت بالفأس فكانت تشكيلة مربعة، إن جاز لي مثل هذا القول، بقدر ما كانت تحاليل أنسكومب تبدو انطباعية. التفسير السببي يخدم بدوره، في استراتيجية دافيدسون في إدخال العمل في أنطولوجيا غير مخفية ولكن معلنة، تجعل من أفهوم الحدث، بمعنى ظرف عارض، فئة من الكيانات غير القابلة للاختزال، علينا وضعها على قدم المساواة مع الجواهر (substances) بمعنى الأغراض الثابتة. إن أنطولوجيا الحدث هذه، وهي بطبيعتها لا شخصية، هي التي في نظري تتحكم بكل بنية فضاء دوران نظرية العمل، وبالتالي تمنع معالجة علاقة العمل-الفاعل الحقيقي كموضوعة صريحة، مع أن التحليل يصادفها باستمرار في طريقه. إني أرى في هذا الفشل بعودة العمل إلى الفاعل نوعاً من الحث على البحث، بسبب النقص الحاصل في نوع آخر من الأنطولوجيا يكون أكثر انسجاماً مع طلبنا للذات، عن المكان الحقيقي للتمفصل بين العمل وفاعله.

1) سأباشر بانتظام وسأقتصر التحليل على مجموعة المقالات التي كرسها دافيدسون للعلاقة القائمة بين **القصد والعمل**، وستكون دليلي في هذا المضمار مقالته الأولى المعنونة: «العمل والذرائع [94] والأسباب» الصادرة سنة 1963[17]. هذه المقالة التي كانت هي

(16) D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

(17) في: المصدر نفسه، ص 3-19.

ضربة انطلاق وضربة معلم في آن معاً، قد أثارت ضجة داخلية في كل فلسفة العمل التي اضطرت أن تتخذ موقفاً من هذا المعطى الجديد. هذه المقالة الأولى ـ التي سنقول عنها لاحقاً لأية مراجعة مهمة قد خضعت بعد خمس عشرة سنة في المقالة الأخيرة للمجموعة والتي كانت معنونة «قاصداً» والصادرة سنة 1978[18]، ـ لا تعالج كموضوعة مستقلة الأساس الأنطولوجي لنظرية العمل ضمن أنطولوجيا متعلقة بالحدث، ولكنها تفترض ذلك في كل صفحة. إن هذه المقالة تكتفي بأن تختزل بعناد التفسير الغائي، حتى إنه تخامرنا الرغبة بأن نربطها بوصف العمل بمفردات القصد، وبالتفسير السببي. وبالفعل فإن أهمية نظرية دافيدسون وإلى حد ما صبغتها المفارقة، هي في أنها تبدأ بالاعتراف بالطابع الغائي للعمل على المستوى الوصفي. فما يميز العمل عن كل بقية الأحداث هو بالضبط القصد. إن الأعمال هي بالتأكيد أحداث بما أن وصفها يبرز شيئاً يحصل، كما يشير إلى ذلك علم قواعد اللغة الخاص بالأفعال، ولكن لا يستطيع أي علم قواعد أن يحسم الأمر بين أفعال لا تشير إلى أفعال مثل «تعثّر»، وأفعال تشير إلى أفعال مثل «ضرب» و«قتل». بهذا المعنى فإن التمييز بين جعله يحصل ويحصل، الذي شدد عليه المؤلفون السابقون كثيراً، يقع داخل دائرة الأحداث. إن القصد هو الذي يشكّل المعيار المميز للعمل بين كل بقية الأحداث.

ولكن بأي معنى يجب أن نأخذ كلمة «قصد»؟ حين يقدمها دافيدسون لنا يتبنى التمييز الذي أقامته أنسكومب بين عدة استعمالات ألسنية لكلمة قصد: القصد الذي فيه... «قصداً»، القصد بأن... الاستراتيجية التي تبناها سنة 1963 كانت تركز على تفضيل استعمال قصداً في حال النصب (س فعل أ قصداً) وأن

(18) المصدر نفسه، ص 83-102.

يخضع له استعمال اسم الجنس (أ عنده النية (القصد) بأن يفعل س في ظروف ص)، أما التعبير القصد الذي كان فيه فقد عُدَّ مجرد امتداد استدلالي لحالة النصب «قصداً». أسباب عدة تبرر مثل هذه الاستراتيجية. أولاً حين يعامل القصد في حال النصب (كمفعول مطلق أو مفعول لأجله) يصبح من الممكن أن يخضعه [95] لوصف العمل بما هو حدث وقع. من اللافت أنه في معظم الأمثلة الصحيحة الخاضعة للتحليل المنطقي لجمل العمل فإن الأفعال تصرف بالماضي: بروتوس قتل قيصر إلخ... وهذا سيكون مصدر حيرة في تحليل «القصد بأن» حيث التوجه نحو المستقبل واضح تماماً، في حين أن صيغة الماضي للعمل ـ الحدث ليست واضحة إلا قليلاً. حجة أخرى: دافيدسون يشارك كل الفلسفة التحليلية في الحذر الشديد تجاه هذه الكيانات الغريبة الغامضة والتي هي الأفعال الإرادية، من دون أن يعني ذلك بأنه يرفض أفهوم الحدث الذهني العقلي، لأن الرغبات والمعتقدات التي سيضعها بعد قليل في موقع المقدم(*) السببي هي بالضبط أحداث ذهنية عقلية. غير أن هذه الأحداث الذهنية هي في حال لا يجعلها تتعارض مع وجهة نظر فيزيائية مادية، لن أتكلم عليها هنا، وبالتالي فإن أفهوم الحدث الذهني ليس هو ما يربك، لكن نوع الحدث الذي يرفض أن يدخل ضمن دائرة ترسيمة السببية المقدمية (causalité antécédente) التي سنتحدث عنها في ما بعد. وفي النهاية المقدرة على الدخول في ترسيمة سببية هي التي تعطي الامتياز لاستعمال كلمة «قصد» في حال النصب. إن تسجيل غائية المستوى الوصفي في سببية المستوى التفسيري هو ما سوف نبينه الآن.

(*) antécédent في المنطق وفي القضايا الشرطية مثلاً هناك المقدم: إن كانت أ صادقة، وهناك النتيجة: فإن ب صادقة، وهذه تسمى التالي (le conséquent) (المترجم).

في حقيقة الأمر فإنه مع «قصداً» في حال النصب يصبح الوصف مساوياً للتفسير؛ إن وصف عمل بأنه قد نفذ قصداً يعني تفسيره بالحجة التي تذرّع بها الفاعل من أجل القيام بما فعله. وبتعبير آخر، إننا نعطي تفسيراً بشكل عقلنة، أي إن الحجة المقدمة تعقلن العمل. وابتداءً من هنا فإن أطروحة دافيدسون تتطور في زمنين: أولاً إظهار ما يعنيه أن نعقلن، ثم بعد ذلك البرهنة على أن العقلنة هي نوع من التفسير السببي. يمكننا أن نقول عن أحدهم بأن له حجته لعمل شيء معين إن كان عنده أولاً موقف مؤيد ـ موقف محبذ أو ميل نحو أعمال من نوع معين، ونحن نعني بالميل شيئاً أوسع من الرغبة، الاحتياج، أما الموقف المحبذ فإنه يتضمن كل الالتزامات وكل الأهداف الخاصة والعامة للفاعل الحقيقي. من ناحية أخرى الاعتقاد (معرفة، إدراك، ملاحظة، ذكرى) بأن عمل الفاعل ينتمي إلى هذه الفئة من الأعمال. (يمكننا هنا أن نلاحظ بأن الفاعل الحقيقي قد سُمّي. ولكن هل سيعامل كموضوعة مستقلة؟) باختصار، إن عملاً قصدياً هو عمل نُفذ «لحجة ما». يمكننا أن نسمي «حجة أولى» المجموع الذي يؤلفه الموقف المؤيد والاعتقاد: «إن معرفة الحجة الأولى التي من أجلها تصرّف أحدهم كما فعل، تعني معرفة القصد الذي من أجله [96] عُمل العمل»(19).

على أساس هذه المعادلة بين حجّة العمل والقصد الذي عمل المرء لأجله أقام دافيدسون أطروحته الرئيسية التي تقول بأن التفسير بالحجج هو نوع من التفسير السببي. بالنسبة إليه هذه الأطروحة هي أولاً أطروحة الحس السليم: ألسنا نتساءل ماذا قاد أحدهم أو جرّه (وفي الإنجليزية caused تسبب) إلى أن يفعل ما فعله؟ أضف إلى ذلك أنها أطروحة منسجمة مع كل أنطولوجيا

---

(19) «To know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done» (Davidson, Ibid., p. 7).

الحدث. وبالفعل ما هي السببية إن لم تكن علاقة بين أحداث فردية منفصلة؟ والحال، وعكس الحجة التي أثيرت في الفقرة السابقة، فإن الحجة والعمل هما من الأحداث بسبب طابع التلاقي بينهما (إن استعداداً لا يصبح حجة للتصرف إلا حين يصبح فجأة مَنفذاً إلى). أضف إلى ذلك أنهما حدثان مختلفان يمكننا أن نسميهما وأن نصفهما منفردين، وبالتالي فهما مرشحان جديان للعب دور العلة والمعلول، وبهذا الخصوص فإن الحدث الذهني حين النظر إليه من زاوية التلاقي العارض يوازي بالضبط الشق الفجائي الذي يحوّل عيباً في بناء جسر إلى حدث يتسبب بالكارثة.

فلنضف إلى ذلك، وهذا أمر أكثر حساسية، بأننا يجب ألا نخلط بين نظرية سببية مع نظرية نومولوجية (nomologique) (تختص بعلم قوانين الذهن): ليس من الضروري معرفة قانون ما، من أجل أن نستطيع تأكيد علاقة سببية، هي كما قلنا، تحكم أحداثاً خاصة. إن هذا الفصل بين التفسير السببي والتفسير النومولوجي (الخاص بقوانين الذهن) يسمح بإبعاد العقبة الرئيسية التي تعترض في الفلسفة التحليلية، التأويل السببي لتفسير العمل بالحجج. والحال أن مثل هذه المبادرة هي على الأقل مقبولة[20].

[97] لقد دافعت أنا نفسي في المجلد الأول من كتابي **الزمان والسرد**

---

(20) يقرّ دافيدسون بأننا هنا أمام نسخة ضعيفة للتعريف الهيومي (humienne) للسببية. هذه تأخذ طبعاً بعين الاعتبار أحداثاً فردية لأنها لا تتحدث إلا عن التشابه بين ما تدعوه «موضوعات»، ولكنها تعتبر كذلك الانتظام في التكرار، وهكذا فإن علاقة سببية يمكن أن تشاهد من دون أن يكون القانون الذي تتضمنه معروفاً. ب. ستراوسن في إحدى مقالاته المكرسة لعمل دافيدسون «Causation and Explanation» in: B. Vermazen and M. B. Hintikka, eds., *Essays on Davidson Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1985), pp. 115-136,

يأتي بتأييد يقوي أطروحة دافيدسون غير أنه في الحقيقة يمكن أن يضعفها في النهاية: إنه يلاحظ أننا على مستوى المشاهدة العادية، فإن ظاهرة إحداث الفعل (الـ«يجعله يحصل» التي كثيراً ما نوقشت في الفلسفة التحليلية) قابلة لتصنيف نمطي حيث تتبدى وقائع منتظمة، وهذه بدورها تستدعي، على مستوى آخر للخطاب =

عن أفهوم التفسير السببي الفريد، على مستوى المعرفة التاريخية، متأثراً بذلك بماكس ڤيبر (Max Weber) ورايموند أرون (Raymond Aron). أضف إلى ذلك أني قد عبرت قبل قليل عن شكوكي بخصوص التقسيم الثنائي للزوج المفهومي حافز ـ سبب. ولكني عندها اكتفيت بالقيام بجردة لكل المواقف اللغوية التي يجوز فيها حقاً اعتبار الحوافز كأسباب. أريد الآن أن أذهب أبعد من ذلك في محاجّتها وأن أقترح تأويلاً للحافز يتمشى مع الحدس الفينومينولوجي ويقدم حلاً بديلاً لنظرية دافيدسون السببية حيث بقيت هيومية (humienne) في جوهرها. إن كانت فينومينولوجيا الشهوة تتطلب إعادة صياغة لفكرة التحفيز التي تأخذ بعين

= التفسيري، التوصل إلى قوانين حقيقية. وهكذا فإننا نرى الجرّار يسحب أو يدفع كما نستطيع نحن أن نسحب أو ندفع بفضل قوة عضلاتنا، وهذه هي حالة كل المعاملات الميكانيكية المتبادلة، بحسب تعبير ستراوسن. إن الأطروحة التي تدمج الغائية بالسببية الحاصلة بين أحداث خاصة تتعرض لأن تخسر، ليس فقط كل صفة مفارقة بل كل صفة مميزة. وكما أبرز ذلك مؤلفون آخرون، فإن أفهوم السبب يحوي العديد من الدلالات، حتى إننا لا نعود ندري هل نحن بسبب تشبيهية (anthropomorphism)(*) لا نلاحظها نعتقد بأننا نرى الجرافة تدفع كما ندفع نحن الحجر بفضل مجهودنا الفيزيائي المادي، أو أننا في عملية تحويل (transfert) الأشياء إلينا نطبق على عملنا الخاص بنا نموذجاً آلياً. إن ستراوسن يفرغ سؤال الأولوية هذا من كل اهتمام حين يقول بأن القطيعة المهمة ليست بين السببية الإنسانية (أكانت في المجهود أو في وزن الدوافع) والسببية المادية، بل هي في الطابع الطبيعي للعلاقة السببية بين الأحداث والظروف الخاصة والطابع غير الطبيعي للعلاقة التفسيرية التي تجمع ليس الأحداث نفسها، بل واقعة fait أنها تحصل. والحال إنه بحسب ستراوسن فإن الوقائع تشير إلى حالات للأشياء، وهذه الحالات لا تحصل بالمعنى الحقيقي للكلمة ولكنها تصبح أمثلة متحققة في ظروف فريدة. إني هنا لن أنجرّ إلى المعركة التي فتحها ستراوسن والتي تخص العلاقة بين حالات الأشياء (التي تبقى خارج الزمن) والأحداث (العابرة السريعة الزوال). إن دافيدسون يفرد لها مقالين: «Events as Particulars (1970)» و«Eternal vs. Ephemeral Events (1971)»، ونجدهما في القسم الثاني من كتابه: Davidson, *Actions and Events*, pp. 181-203.

(*) التشبيهية (anthropomorphisme) تعني هنا إطلاق الصفات البشرية على الأشياء والحيوانات (المترجم).

الاعتبار، كما قلنا، البُعد السلبي الذي يبدو أنه على ارتباط متبادل مع عمل الفعل، فإن إعادة صياغة موازية لفكرة السبب تفصلها عن النموذج الهيومي تفرض نفسها بإلحاح. فمن ناحية إن سمعة هذا النموذج الكبيرة هي التي منعت الباحثين من الأخذ بعين الاعتبار الحالات التي يتعذر فيها التمييز بين الحافز والسبب، أي في كل الحالات التي تنطبق عليها فكرة العلة الفاعلة، أو حتى فكرة الاستعداد التي أبرزها رايل (Ryle) في كتابه **مفهوم الروح (الذهن)**[21]. ومن ناحية ثانية يمكننا طبعاً أن نقول بأن فكرة العلة الفاعلة التي طردتها من الفيزياء الحديثة ثورة غاليليه عادت بكل بساطة إلى مكانها الأصلي، إلى موطن ولادتها، في تجربة الرغبة، ولكننا لا يمكن أن نرضى بتحليل يكتفي بأن يستعيد دلالة قديمة مهجورة للسببية ليفتح المجال أمام تجارب حيث الحافز مُعاش فعلاً كسبب، إن لغة مفاهيم نزوة واستعداد وانفعال، [98] أي باختصار لغة مفهوم العاطفة هي التي تتطلب بأن يتمفصل الطابع القصدي للعمل على نمط من التفسير السببي يتماشى معه، وهذا لا يمكن أن يكون سوى التفسير الغائي[22].

ما هو التفسير الغائي؟ إنه تفسير يكون فيه النظام بما هو نظام عاملاً في إنتاجه. إنه نظام مفروض من ذاته. فالقول بأن حدثاً يحصل لأنه مستهدف كغاية لا يعني اللجوء إلى كيان خفي (virtus dormitiva) أو ما شابه ذلك، ولكنه وصف لنسق وقانون لهذا النسق بحيث إن حدثاً يحصل في هذا النسق، لأن الظروف التي أنتجته هي الشروط المطلوبة لإنتاج هذه الغاية أي للتوصل إليها، أو

(21) G. Ryle, *The Concept of Mind* (London; New York: Hutchinson's University Library, 1949); traduit en français par Stern-Gillet, *La Notion d'esprit* (Paris: Payot, 1978).

(22) إني أدين بالتحليل الذي يلي إلى تشارلز تايلور في كتابه:
Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour* (London: Routledge and Kegan Paul, 1954).

كما يقول تشارلز تايلور: «إن شرط ظهور حدث هو أن تتحقق حالة للأشياء بحيث تجلب الغاية موضع الطلب، أو بحيث يصبح هذا الحدث مطلباً لهذه الغاية». وهكذا فحين نقول بأن حيواناً يتربص بفريسته فهذا يعني أن نوع العمل الذي نصفه بالتربص هو المطلوب، من بين كل قائمة التصرفات التي في حوزته، من أجل إشباع جوعه. لا نفترض إذاً وجود كيان سابق أو داخلي: نقول فقط بأن واقعة أن يكون حدث معين مطلوباً من أجل تحقيق غاية معينة هي شرط لظهور هذا الحدث. واقعة أن حال النسق ومحيطه هما في وضع يتطلبان معه حدثاً معيناً (سلوكاً معيناً: وهو هنا التربص) من أجل أن تحصل نتيجة معينة، هي واقعة يمكن مشاهدتها بسهولة، وكذلك واقعة أن هذا الشرط المقدم يمكن إثباته، بغضّ النظر عن البرهان المادي الحاصل من جرّاء وقوع الحدث نفسه.

من هنا تبدأ مهمة علم دلالة العمل، بأن يثبت وجود الترابط بين صورة القانون الخاص بالتفسير الغائي والسمات الوصفية التي قادتنا لأن نقول بأن الحافز لا يقوم بوظيفته إلا إذا كان سبباً كذلك. بين اللغة العادية والتفسير الغائي يظهر عندئذ ترابط مهم متبادل وهو صالح في الاتجاهين. بحسب الاتجاه الأول فإن صورة التفسير الغائي هي المعنى الضمني لتفسير العمل عن طريق الاستعدادات، ويمكننا في مثل هذه الحال أن نتكلم على استنباط متعالٍ للتفسير الغائي انطلاقاً من ميزة الخطاب العادي التي يجعلها هذا التفسير ممكنة. إن تصنيف عمل كعمل قصدي هو أن نقرر بأي نمط من القانون يجب أن يفسر، وهذا يعني في الوقت نفسه استبعاد (to rule out) نمط معيّن من التفسير، وبتعبير آخر، إن [99] هذا يعني أن نقرر صورة القانون الذي يحكم العمل، وأن نستبعد في الوقت عينه بأن يكون هذا القانون قانوناً آلياً. هنا الوصف والتفسير يتطابقان. إن فئة الوصف هي الشيء نفسه المتمثل في أسلوب التفسير: إن السؤال **ماذا؟** يتم تحقيقه في السؤال **لماذا؟**

إن بيان مسألة عن طريق هدفها يساوي الوصف. إن التفسير هو إعادة وصف انطلاقاً من الهدف الذي كان من أجله العمل. إنّ ابستيمولوجيا (علم المعرفة) السببية الغائية تتدخل لتضفي الشرعية على الطابع الذي لا يمكن تخطيّه للغة العادية. ولكن في الاتجاه المعاكس إن كان التفسير الغائي يوضّح الصورة الضمنية لوصف الخطاب العادي (استعداد لـِ..) ففي المقابل إن هذا الخطاب العادي يضيف إلى صورة التفسير الإرجاع إلى صفة فينومينولوجية لتجربة العمل، وهذه الصفة ليست ضمن هذه الصورة (وهذه بما هي صورة فإنها تختزل إلى مجرد قانون ضمن نسق معين)، لهذا فقد كان هناك أكثر في الوصف الفينومينولوجي مما في التفسير الغائي. إلى جانب الأفهوم العام للتفسير بالهدف المتوخّى فإن التجربة الإنسانية تضيف مفهوم التوجه الواعي الذي يقوم به فاعل حقيقي قادر على أن يعترف بنفسه كذات فاعلة لأعمالها، التجربة هنا ليست مجرد تطبيق للقانون، إنها تميزه حين تدل على النواة القصدية لعمل موجّه عن وعي.

إن التأويل البديل الذي أقترحه هنا حول العلاقة بين السببية والتحفيز لا يغطي في نظري استعمال كلمة «قصداً» في حال النصب فقط، بل هو يفتح طريقاً جديدة أمام مفهوم القصد بأن.

2) إن المشكلة الحقيقية التي يطرحها تحليل العمل عند دافيدسون ليست في الواقع، بحسب رأيي، أن نعرف إن كانت دواعي التصرف، حين نستعمل كلمة قصداً في حال النصب، تشكل أسباباً أو لا تشكل ذلك. إنها في الحقيقة التساؤل إن كان هناك ما يبرر أن نعتبر استعمال كلمة قصد كاسم جنس ـ القصد بأن ـ هو استعمال جاء من استعماله في حال النصب (كمفعول مطلق أو مفعول لأجله).

لقد سبق ولاحظنا، في الفلسفة التحليلية أن التعبير «القصد

الذي من أجله» عُمل العمل يفضل في الغالب أن يتخذ إحدى صيغ ماضي الأفعال. وبالتالي ليس الأمر بالمفاجئ ما دام أن الحدث ـ العمل يعتبر قد حصل ووقع. وعلى العكس فإن ما يفاجئ أن زمن تصريف الفعل لا يشكّل مادة لتحليل خاص. وهذا ما لا يمكن نسيان فعله مع التعبير القصد ـ بأن لأن توجهه نحو المستقبل، كما سنرى، واضح جداً. ويمكننا الآن أن نتساءل إن لم يكن علينا أن نأخذ البُعد الزمني بعين الاعتبار في كل تحليل للقصد، وكذلك نتساءل إن كان التعبير «القصد الذي من أجله» الذي لم يُشر إلى طابعه الماضوي، لم يكن سوى شكل مخفف، إن لم نقل مشوّه [100] للتعبير القصد بأن، الذي يكون الفاصل الزمني بين القصد والعمل، بالنسبة إليه، أمراً جوهرياً. والحال أن فاصلاً زمنياً صفراً لا يعني عدم وجود هذا الفاصل، ولكنه يعني وجود نوع من المصاحبة الفورية. إن نحن سألنا أحدهم بعد إنجاز فعله لماذا فعل هذا الأمر أو ذاك قصداً، فإنه سيجيب رافعاً «القصد ـ الذي من أجله» تصرف إلى مرتبة القصد بأن: إن حجة عمله هي القصد ـ بأن، الذي كان توصل إليه لو كان قد فكر، لو كان يملك الوقت للتداول.

والحال أن هذا التخفيف الأول، وهو تخفيف البعد الزمني ليس من دون علاقة مع تخفيف آخر، هو تخفيف الإرجاع إلى الفاعل الحقيقي في صياغة العمل ـ الحدث والحجة ـ السبب، أن نسبة العمل وحججه إلى الفاعل الحقيقي لا يتجاهلها المؤلف ولكنها غائبة كموضوعة مستقلة، وتبقى هي كذلك غير مشار إليها بوضوح(23). بل إنها غائبة من الصيغة التي تشرحها المقالة برمّتها، القضية الثانية: «إن

(23) إن دافيدسون يذكر الفاعل في القضية الأولى «ح» هي حجة أولى من أجلها قام فاعل حقيقي بتنفيذ العمل «ع» الواقع تحت الوصف «و»، فقط إذا كان «ح» هو موقف مؤيد صادر عن الفاعل حيال الأعمال التي تحظى بخاصية معينة، ذو اعتقاد من قبل الفاعل بأن «ع» تحت الوصف «و» تملك هذه الخاصية (Davidson, *Essays on Actions and Events*, p. 5.) [الترجمة الفرنسية قام بها ريكور نفسه]؛ يمكننا أن =

[101] الحجة الأولى لعمل هي سببه»[24]. ولكن عندها نتساءل: ألسنا أمام نتيجة منحرفة تسبّب بها السير وراء الأنطولوجيا التي يتضمنها الحدث، وذلك حين نخفي نسبة العمل إلى فاعله الحقيقي، لأنه من غير الملائم لأفهوم الحدث أن يحصل ويقع عن طريق الأشخاص أو الأشياء؟

= نفاجئ لحظة التخفيف من الإرجاع إلى الفاعل الحقيقي في التصريح التالي: «إن معرفة حجة أولى من أجلها تصرف أحدهم كما فعل تعني معرفة القصد الذي صنع لأجله العمل» (المصدر المذكور، ص 7). إن كل قياس عملي مبنيّ على هذا الأساس لا يذكر بالفعل سوى «طابع مرغوبية» (désirabilité) للموقف المؤيد، بحسب التعبير الجيد الذي استعملته أنسكومب في كتابها **قصد**: Anscombe, *Intention*.

(24) نستطيع أن نجد تأكيداً على هذا التخفيف من الإرجاع إلى الفاعل الحقيقي في المقالة المكرسة لمفهوم «agency» التصرف (المصدر نفسه، ص 43-61)، والذي أترجمه أنا «بقوة التصرف». قد ينتظر المرء من عنوان كهذا تحليلاً لسلطة التصرف، (المصدر نفسه، ص 43-61)، التي يملكها الفاعل الحقيقي. غير أن الواقع غير ذلك تماماً. فالأمر لا يعدو مسألة المعيار المميّز للأعمال والأفعال (deeds and doings) بالنسبة إلى الأحداث التي هي مجرد ظروف تقع (happenings) وذلك يغيّب الطابع القصدي. إن المثل المضاد على مثل هذا الأمر هو خطأ سوء الفهم. فهذا الأميرال يغرق البارجة بسمائك في حين كان يريد إغراق تيربتز (Tirpitz). هاملت يقتل بولونيوس معتقداً أنه يقتل مجهولاً مختبئاً وراء الستار. إن امتلاك خاصية إقامة عمل، وليس وجود أحد الظروف ـ وهذا ما يعني في هذا السياق التعبير (agency) ـ يثير مشكلة. لأنه وإن كان لا أحد يشك بأن الحدث موضع الاعتبار ـ إغراق سفينة أو قتل رجل ـ هو عمل، إلا أن ما ينقص هنا، ومنذ التقريب الأول، هو الطابع القصدي. هل يمكن أن تكون هناك قوة تصرف من دون قصد؟ هذا هو تساؤلنا. وحجة المؤلف وهي بارعة، تحاول أن تبرهن عن طريق التحليل المنطقي المحض لصورة جمل العمل بأن معيار العمل يبقى قصدياً، فهو يقول: «إن رجلاً ما هو فاعل عمل إن كان ما يعمله يمكن أن يوصف بشكل يجعله قصدياً (المصدر المذكور، ص 46). هل سيتكلم المؤلف على قصد الفاعل؟ لا على الإطلاق. كل شيء يتم بين المسافة القائمة بين حجة الموقف المحبذ والاعتقاد الذي يصاحبه، من جهة أولى، وبين حقيقة أثر ما حدث من ناحية ثانية. ومع ذلك فمن اللافت أن دافيدسون لم يستطع أن يتجنب أن يميز في هذا السياق بين سببية الحدث وسببية الفاعل، من أجل أن يراعي الاستبدال الحاصل ولكن بحسب علمي على الأقل فإنه لا يعود لتطوير هذا التمييز، في أي مكان آخر، مع العلم أن هذا التمييز استعاره من تالبيرغ (I. Thalberg). انظر: ص 52 من المصدر المذكور، وانظر أيضاً: Davidson, *Essays on Actions and Events*, p. 12.

هذا الريب يجد تثبيته حين يعالج المؤلف «القصد المحض» أي ذلك الذي لا يصاحبه عمل. وكان بعنوان intending في المقالة المكرسة له سنة 1978 أي بعد خمس عشرة سنة من «الأعمال والحجج والأسباب» (Actions, Reasons, and Causes)[25]. وبحسب الاستراتيجية التي عبر عنها الباحث في مقالته الأولى فإن كل استعمالات أفهوم القصد كان يجب أن تشتق من استعمال حالة النصب «قصداً». غير أن دافيدسون يعترف الآن في المقدمة التي وضعها لمجموعته[26] «لقد كنت مخطئاً I was wrong»، إذ لم يغب عنه بأن «القصد بأن» يحوي على سمات أصيلة هي بالضبط التوجه نحو المستقبل، ومرور فترة قبل التنفيذ بل حتى غياب التنفيذ ووجود الفاعل الحقيقي ضمناً، ولو خفية على الأقل. مع ذلك فإن الأطروحة الجديدة تؤكد بأن هذه السمات لا تتطلب أية مراجعة للتفسير السببي تصاغ بتعابير الموقف المؤيد والاعتقاد، ولكن فقط زيادة عامل إضافي داخل في الأفهوم الراسخ، وهو حجة التصرف. والمطلوب من هذا العامل الإضافي ألا يدخل تهريباً أي فعل غامض من النمط الإرادي. وبعناية فائقة يطرح السؤال على عدة مرشحين: ألسنا نستطيع أن نعامل عملية تكوين القصد كعمل؟ هذا أمر ممكن: ولكن ما هذا العمل الذي لا يمكن ملاحظته؟ أنشبه القصد بفعل من أفعال الخطاب من نمط الوعد (أو الأمر)؟ هذا أيضاً ممكن. ولكن ما ينقص القصد هو جهاز الأعراف الاجتماعية، وطابع الالتزام الذي يجعل الفاعل الحقيقي يشعر بأنه مرتبط، وكذلك الصفة العامة لأي إعلان أو تصريح، وكل هذه هي سمات تميّز الوعد بما هو فعل من أفعال الخطاب. هل نرجع القصد إلى اعتقاد بما سنفعله حقاً، أو سنفعله إذا تحققت بعض الشروط، أو سنفعله إن نحن شئنا ذلك؟ نحن

---

(25) في: المصدر نفسه، ص 83-102.

(26) المصدر نفسه، ص XIII.

هنا بالتأكيد أقرب إلى الهدف: غير أن التحليل لا يصلح هنا في أحسن الأحوال إلا لمقاصد شرطية، حيث تكون هذه الشروط المشار إليها هي من باب الظروف الخارجية. يبقى أمام الباحث [102] الحل الذي يستوجب العودة مع دفع ثمن ذلك، إلى تحليل الموقف المحبّذ الذي يأخذ شكل التحليل الصحيح للرغبة، للاحتياج.

في الواقع إن التحليل السابق قد أهمل العنصر التقييمي، وبالتالي دور **الحُكْم**، في تكوين الشهوة أو الرغبة. والحال هو أن «تكوين قصد» يعني أيضاً «التوصل إلى حُكم». غير أن هناك نوعين من الحكم، فمن ناحية هناك الحكم الذي يمكن أن نطلق عليه prima facie (المرحلة الأولى) وهو يمثّل الرغبة، على سبيل المثال أكل شيء حلو المذاق أي أن ما نعتبره هنا هو طابع المرغوبية، بحسب التعبير الذي استعملته أنسكومب[27]. ومن ناحية ثانية هناك الحكم غير المشروط الذي يمكنه أن ينهي استدلالاً عملياً. وهو في الواقع حكم إضافي وبحسبه فإن الطابع المرغوب فيه يكفي كي يقود العمل. إن تكوّن أي قصد ليس سوى هذا الحكم غير المشروط. إن حسنة هذه النظرية أنها تبقى ضمن حدود التحليل السابق لحجة التصرف، وتحترم في الوقت عينه التمييز بين القصد ومجرد الرغبة. وهذا ما يسمح به إدخال الحكم غير المشروط بما هو عنصر جديد، في تحليل العمل القصدي. وهكذا «فإن القصد والرغبة ينتميان إلى النوع عينه وهو الموقف المحبّذ كما تعبر عنه الأحكام المعيارية التي تقيِّم»[28]. بهذا القول ينقذ الباحث التفسير السببي للقصد.

---

(27) لنسمِّ الأحكام التي بحسبها تكون الأعمال مرغوباً فيها، حين يكون لها محمول، أحكاماً من المرحلة الأولى (المصدر نفسه، ص 98).

(28) المصدر نفسه، ص 102.

في نظري أن دافيدسون قد قلّل من أهمية الانقلاب الذي تفرضه على التحليل السابق إضافة هذا الحكم غير المشروط. كل الإشكالية التي بقيت مطروحة جانباً حتى الآن، وهي إشكالية المعنى الذي يجب إعطاؤه إلى العنصر الزمني أي إلى التأخير في الإنجاز، وإلى الإرجاع إلى الفاعل صاحب القصد، تعود الآن بقوة تحت جناح الحكم غير المشروط. وهكذا فنحن نقرأ في الجملة الأخيرة للمقالة: «إن المقاصد الصرفة تشكل صنفاً فرعياً للأحكام غير المشروطة، أي للأحكام التي تتوجه نحو الأعمال المستقبلية للفاعل الحقيقي، والتي تتشكل في ضوء اعتقاداته»(29). والحال، مع هذا التأخير في التنفيذ يظهر ليس فقط الطابع الاستباقي، الاستهدافي في الفراغ لكل قصد، كما أشرنا إلى ذلك انطلاقاً من منظور هوسرلي، ولكن كذلك الطابع الإسقاطي لوضع الفاعل نفسه، كما قلناه من خلال منظور هيدغري. في ما يخص الطابع الاستباقي للقصد فإن التعبير القصد بأن وليس استعمال [103] كلمة قصداً في حال النصب هو الذي يشكل الاستعمال الأساسي لمفهوم القصد. في حالة العمل المنفذ قصداً فإن البُعد الزمني يخفّف فقط، ويصبح وكأنه مغطى بالتنفيذ شبه الفوري. ولكن ما إن نأخذ بعين الاعتبار أعمالاً تأخذ وقتها، كما يقال، فإن الاستباق يعمل بمعنى ما، طيلة فترة العمل. هل هناك من مبادرة ممتدة ولو لفترة وجيزة، أستطيع أن أنجزها من دون أن استبق ولو قليلاً استمراريتها وإتمامها أو قطعها؟ دافيدسون نفسه يتحدث عن الحالة حين أكون أكتب كلمة فإني أستبق عمل كتابة الحرف التالي، وأنا ما زلت أكتب الحرف الحالي. كيف نستطيع، في هذه المناسبة، ألّا نثير الحالة الشهيرة لإلقاء القصيدة التي يتحدث عنها أغسطين في **اعترافاته**؟ كل الديالكتيك بين القصد والبعد، وهو

(29) المصدر نفسه.

الذي يشكل الزمانية نفسها، يُختصر هناك: إني أستهدف القصيدة بأكملها، مع أني أتهجّاها بيتاً بيتاً، ومقطعاً مقطعاً، إن المستقبل المستبق يمر عبر الحاضر باتجاه الماضي الذي مر ولم يعد.

أما في ما يخص الطابع الإسقاطي الذي ينال الفاعل الحقيقي نفسه، فمرة أخرى إن التعبير القصد بأن هو الذي يشكل الاستعمال الأساسي لأفهوم القصد. حين نستعمل قصداً في حال النصب فإن القصد يبدو مجرد تغيير للعمل الذي نستطيع عندئذ أن نعتبره كصنف فرعي لأحداث غير شخصية. غير أن الأمر يختلف مع القصد بأن الذي يرجعنا مباشرة إلى الفاعل الذي ينتمي إليه هذا القصد. في الوقت عينه، فإن مسألة الأولوية على الصعيد الفينومينولوجي، بين الاستعمالات العديدة لأفهوم القصد تحيلنا إلى المشكلة الأنطولوجية التي تتضمنها، وهي مشكلة معرفة إن كانت أنطولوجيا الحدث مؤهلة لأن تأخذ بعين الاعتبار انتماء القصد ـ ومن خلاله انتماء العمل نفسه ـ إلى أشخاص.

3) هذا الرهان الأنطولوجي هو الذي تتعامل معه مقالات دافيدسون التي تحمل العنوان الفرعي «الحدث والسبب» وتشكل المجموعة الثانية في كتابه **الأعمال والأحداث** (*Actions and Events*). إن كل المحاججة التي يقيمها المؤلف ترمي بثقلها من أجل تبرير الأطروحة التي تقول بأن الأحداث ومعها الأعمال تستحق لقب كيانات أولية بقدر ما تستحقه الجواهر، إن نحن سمّينا كيانات الحقائق التي تعطي قيمة صدقية للقضايا التي ترجع إليها. هذا المعيار المأخوذ من فريجي للتسليم بالوجود هو معيار مشترك للعديد من مدارس الفلسفة التحليلية. وهي تختلف في ما بينها في طريقة التطبيق فقط، أي جوهرياً بحسب التحليل المنطقي للجمل أو للقضايا التي تشكّل سند المطالبة بالصدق [104] (truth-claim). وبهذا الخصوص فإن المقارنة بين أطروحة ستراوسن في كتابه **الأفراد** التي كانت دليلنا في دراستنا الأولى، وأطروحة

دافيدسون في كتابه **الأعمال والأحداث** هي على قدر كبير من الأهمية. إنها تختص مباشرة بوضع فاعل العمل على المستوى الأنطولوجي. في كتابه **الأفراد** يقوم التمييز بين نوعي الخواص الأساسية ـ الأجساد والأشخاص ـ بحسب النسبة التي تُجرى لكل من المجموعتين المختلفتين من المحمولات، المحمولات النفسانية والمحمولات الفيزيائية الجسدية. وهكذا فإن فاعل العمل يعترف به كخاصّ أخير، حتى وإن كان مثل هذا اللقب لا يجعل منه بعد ذاتاً بالمعنى المتشدد الذي نعطيه لهذه المفردة، بل يبقيه كواحد من «الأشياء» التي نتحدث عنها. مع دافيدسون تمر القطيعة التي تفرضها «الصورة المنطقية لجمل العمل» ـ وهذا هو عنوان المقال الأول في هذه المجموعة ـ بين الجواهر أي بين الكيانات الثابتة، والأحداث أي الكيانات العابرة. والحال أن هذه القطيعة ـ وهذا هو انهمامي الأكبر ـ ليس فقط لا تسمح بتقدم أنطولوجيا الفاعل، بل تساهم بطريقة معينة بحجبها. وبالفعل فإن الأشخاص بالمعنى الذي يقصده ستراوسن هم أقرب إلى الجواهر، لأن الأعمال ـ الأحداث تحصل معهم. أما عند دافيدسون فعلى العكس من ذلك، يكون ما يهم في التحليل المنطقي للجملة «بيير سدد ضربة» ما يهم هو أن يكون الفعل سدّد يُقال عن بيير والضربة. الضربة هي في وضع الحدث الخاص. أما بيير فهو في وضع الجوهر، ليس بصفته كشخص متميز عن الأشياء المادية (عن الأجساد في معجم ستراوسن) ولكن بما هو حامل للحدث. ما يهم هنا هو أن يحظى الحدث بالاعتبار الأنطولوجي نفسه الذي يحظى به الجوهر سواء أكان هذا شيئاً أو شخصاً[30]. ومن أجل إنهاء عملية إخفاء

---

(30) لن أدخل في مناقشة دافيدسون لأطروحة ستراوسن التي تقول بأن الأحداث خاضعة مفهومياً للموضوع المقول عنه ـ المثل الذي أعطيناه لتونا يدفعنا لأن نقول بأن «لا مقولة الجوهر ولا مقولة التغيير يمكن تصور أي منهما الواحدة من دون الأخرى» (المصدر نفسه، ص 175). إني أترك كذلك جانباً مناقشة أطروحة معارضة =

الإشكالية النوعية للفاعل فإن تشبيه «الحجج الأولية البدائية» (الموقف المؤيد والاعتقادات) بالأحداث الذهنية يجعل مفهوم الشخص ممزقاً حائراً بين الحدث والجوهر، من دون أن يكون ملائماً على الإطلاق: في الواقع، حين يكون التشديد على حامل الأحداث فإن الشخص يصبح جوهراً من دون أي امتياز، ولكن حين يقع التشديد على أفهوم الأحداث الذهنية المنتمية إلى الشخص، فإن هذا الأخير يذوب في كتلة الأحداث، أي في كل ما يحصل.

[10:

أما ما يخص واقعة معالجة الأحداث على قدم المساواة مع الجواهر، فإن الحجج التي يسوقها دافيدسون تستحق أن نأخذها بعين الاعتبار، خصوصاً إذا علمنا مدى الاحتراس والتواضع اللذين صاحبا تقديم أطروحته. إن الصورة المنطقية لجمل العمل تمارس هنا قيداً لا مجال لإنكاره. إن كان تفسير العمل بالحجج هو نوع من التفسير السببي، وإذا كانت السببية تعمل بين أحداث خاصة، فلا بد من أن تكون الأعمال أحداثاً، وأن تكون هذه الأحداث موجودة، كي تؤمّن قيمة الصدق لكل القضايا التي ترجع إليها. هذه الأطروحة المتشددة تجد سنداً لها في العديد من المقارنات، التي يكتشفها تحليل الصورة المنطقية لجمل العمل، بين الجواهر والأحداث. كيف نستطيع مثلاً أن نقول بأن عملاً معيناً يقبل عدة عمليات وصف (لقد صادفنا عدة مرات التعبير عمل كهذا تحت وصف د) إن لم يكن يشكّل كياناً خاصاً؟ بهذا

= لأنطولوجيا الأحداث وهي أطروحة شيشولم: R. Chisholm, «Events and Propositions,» *Noûs*, no. 5 (1971) pp. 179-1899.

وبحسب هذه الأطروحة فإن الأحداث ليست سوى التحقيق الحسي لحالة الأشياء التي هي الكيانات الحقيقية موضع الجدل: إن هاتين المناقشتين اللتين كرس لهما مقالتين تنتميان للمجموعة نفسها تجريان داخل حلقة واحدة تحددها معرفة شروط الصدق المرتبطة «بالصورة المنطقية لجمل العمل».

الخصوص فإن تحليل الأعذار الذي بدأه أوستن، وتحليل الأخطاء وسوء التقدير اللذين تحدثنا عنهما قبل قليل، يقودانا بطرق أخرى إلى أفهوم تعددية الوصف لعمل معيّن منجز. والأمر كذلك في ما يختص بـ «تعددية الزيادة المتغيرة»[31]، وبحسب هذه الأخيرة فإنه من الممكن دوماً أن نزيد على بيان العمل ذكر الشخص المستقبِل، وذكر المكان والزمان وذكر الوسيلة، وغير ذلك من الظروف، من دون أن تتغير قيمة الصدق للمرجعية لعمل معيّن نُفّذ. وبطريقة لافتة أكثر أيضاً، هل يمكننا أن نتحدث عن الهوية الرقمية لعمل واحد بعينه، أو الهوية الكيفية بين عملين؟ إن مسألة الهوية هي مركزية في مرافعة الدفاع لصالح أنطولوجيا الحدث، حتى إنها تصبح الحجة الكبرى في المقالة المعنونة «تفريد الأحداث» (The Individuation of Events)[32]. المقالة تبدأ هكذا: «متى تكون الأحداث متطابقة، ومتى تكون مختلفة؟ أيّ معيار يوجد كي نتخذ القرار في اتجاه معين أو في اتجاه آخر في الحالات الخاصة؟»[33]. الجواب هو أن معايير الهوية هي عينها [06 بالنسبة إلى الأحداث، الأغراض ـ الجواهر. هل نستطيع أن نقول بأن حدثاً يحصل عدة مرات (تكرار المصادفة) هل نستطيع تحديد كمية مخرج (كسر) عمل ما (واحد، بعض، كل) لو لم تكن الأعمال أحداثاً نستطيع أن نقول عنها إنها توجد مثلها مثل الأغراض المادية (ويمكننا أن نزيد مثلها قبل الأشخاص الموجودة في وضع الجوهر)؟ كل شيء يساهم في تأكيد الأطروحة القائلة بأن الأحداث قد فُرِّدت (individués) مثلها مثل الجواهر الفريدة. وبالتالي يمكننا أن نستنتج: «أن تفريد الأحداث لا يطرح مبدئياً

---

(31) A. Kenny, *Action, Emotion and Will* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).

(32) Davidson, *Essays on Actions and Events*, pp. 163 sq.

(33) المصدر نفسه، ص 163.

أية مشكلة أصعب أو أخطر من المشاكل التي يطرحها تفريد الأغراض المادية. هناك حجج كثيرة جيدة كي نعتقد بأن الأحداث موجودة»[34].

إن غياب الإرجاع إلى الأشخاص في استشهادنا الأخير ليس من قبيل الصدفة، بل يجب أن يسترعي انتباهنا. المسألة المطروحة هي التالية: أنطولوجيا الأحداث، المؤسسة على التحليل المنطقي لجمل العمل، بالصرامة والرهافة المعروفتين عن دافيدسون، أَوَليست محكوماً عليها بأن تخفي إشكالية الفاعل الحقيقي، بما هو مالك لعمله؟ إن دليلاً على تأثير هذا الإخفاء يأتينا من المناقشة التي لمّحنا إليها لتوّنا حول الهوية بين الأحداث. ولقد دارت المناقشة من بدايتها حتى نهايتها حول هوية «عينهُ» أي الهوية المتطابقة دوماً، وليس الهوية ذاته أي تلك التي تختص بذات مستقلة[35]. في نظري، إنّ هذا الإخفاء لمسألة الفاعل الحقيقي جاءت نتيجة تراكم لمجموعة من الخيارات الاستراتيجية يمكننا أن نضعها كلها موضع التساؤل.

---

(34) المصدر نفسه، ص 180.

(35) انظر التعريف: «إن الأحداث تعدّ متطابقة فقط وفعلاً فقط إذا كانت لها بالضبط الأسباب عينها والمعلولات عينها» (المصدر نفسه، ص 179). ومهما كان من أمر المعايير الأخرى للتطابق عينه (المكان عينه والزمن عينه) فإن عينية العلاقات السببية هي الشرط الوحيد الكافي دوماً ليقيم عينية الأحداث (وقوع الأحداث عينها). بين معايير الهوية هذه ووضع الكيان فإن العلاقة وطيدة، نحن نقرأ في «تفريد الأحداث»: «لقد جازف كواين بالقول: «ليس من كيان من دون هوية»، تأييداً للأطروحة الفريجية (نسبة إلى فريجي) التي تقول بأنه ليس من حقنا تأكيد وجود كيانات، إلا إذا كنا على استعداد لأن نعطي معنى للجمل التي تؤكد أو تنفي هوية هذه الكيانات. عندها تثبت ببداهة أكثر الصيغة: «ليس من هوية من دون كيان»، من دون أن ننسى مقابلها الألسني: ليس من بيان للهوية من دون مصطلح متفرد» (المصدر المذكور، ص 164). نحن نتمسك بثبات بأن نبقى ضمن الحدود التي رسمها فريجي، والتي تقول إن كل الجمل المتشابهة بالنسبة إلى قيمتها الصدقية تدل على الشيء عينه (عين بمعنى الهوية المتطابقة عينها).

قبل كل شيء الأولوية المعطاة لـِ «القصد الذي من أجله» بالنسبة إلى «القصد بأن» قد سمحت بأن تخفف، من دون أن تنجح بأن تلغيه تماماً، البُعد الزمني للاستباق الذي يصاحب قفز [107] الذات المستقلة للفاعل عينه إلى الأمام. وهذه هي مهمة فينومينولوجيا صريحة للمشروع، مثل تلك التي قمت بها في الماضي في بداية كتابي **الإرادي واللاإرادي**، وهي أن تُحضر إلى اللغة ما لم يُقَل في هذا الخيار الأول.

بعد ذلك إن إدخال التفسير الغائي القائم على الحجج في التفسير السببي قد كرس محو الذات الفاعلة لصالح علاقة تقوم بين الأحداث اللاشخصية. يعود الأمر إلى تحليل من طابع ابستيمولوجي (معرفي) لإعادة حقوق السببية الغائية وللبرهنة عن قرابتها مع اللحظة الفينومينولوجية للقصدية، التي بانت سابقاً. ولقد بدأنا قبل قليل بهذا العمل.

وأخيراً فإنه من الأهمية بمكان أن نتساءل إن كان عجز أنطولوجيا الحدث عن أن تأخذ بعين الاعتبار إسناد العمل إلى فاعله لم يكن نتيجة للطريقة التي أدخلت فيها هذه الأنطولوجيا. كل شيء يمر كما لو كان البحث عن تماثل (symétrie) بين عبور الحدث ودوام الجوهر كان يمنع من متابعة المواجهة التي بدأها ستراوسن في كتابه **الأفراد** بين الخواص الأساسية التي هي الأشخاص والأشياء. إن مسألة الفاعل الحقيقي تصبح هنا غير ملائمة في هذا البحث عن التماثل بين الحدث والجوهر. من أجل الإجابة على هذا التحدي، على المستوى الأنطولوجي حيث يطرح، كان يجب على هذه المقاربة النمطية للفلسفة التحليلية إدخال مسالة كيفية وجود الفاعل الحقيقي على أساس آخر، غير تحليل الصورة المنطقية لجمل العمل، من دون الإنكار على الإطلاق لصلاحية هذه الأخيرة على أرضيتها الخاصة بها. وهذا الأمر يتطلب بحسب رأينا أنطولوجيا أخرى على توافق مع

فينومينولوجيا القصد وابتسيمولوجيا (علم المعرفة) السببية الغائية التي أثرناها لتوّنا. هذه الأنطولوجيا الأخرى ستكون أنطولوجيا كائن في طور المشروع وتنتمي له حكماً إشكالية هوية الذاتية (ipseite)، كما تنتمي حكماً لأنطولوجيا الحدث إشكالية الهوية العينية (هوية التطابق).

ستكون مهمة الدراسة القادمة أن تكتشف موارد أفهوم إسناد العمل إلى الفاعل الحقيقي التي تركناها معلقة في نهاية الدراسة الأولى، ضمن منظور هذه الأنطولوجيا الأخرى[36]. يمكننا أن [108] نتوقع كذلك بأن الدور الابستيمولوجي (المعرفي) للإقرار الذي اقتربنا منه مرات عدة سيصبح في الخط الأول مع تحليل الإسناد. لا الإسناد ولا الإقرار الخاص به يستطيعان أن يجدا مكاناً لهما في علم دلالة خاص بالعمل، وذلك لأن استراتيجية مثل هذا العلم تحكم عليه بأن يظل علم دلالة عمل من دون فاعل حقيقي.

---

(36) هل هاتان الأنطولوجيتان تمنع إحداهما الأخرى؟ أنا لا أعتقد ذلك، إنهما، بحسب رأيي، بكل بساطة متغايرتان، وذلك بسب الاختلاف في نقطة انطلاق كل منهما، إذ لا يمكن إجراء أية مقارنة بينهما. هل سيتقبل دافيدسون من جهته هذه الأنطولوجيا المغايرة، كما فعلت أنا بالنسبة إلى أنطولوجياه؟ لست أدري، ومع ذلك فإني أسمح لنفسي بأن أقتبس جزءاً ينمّ عن تواضع العالم في بحثه، كما يُعبر عنه في النص التالي الذي أترجمه بأكمله: «لقد تعلمنا الحذر (...) من كل ما يوحي به سطح اللغة خصوصاً حين يتعلق الأمر بالأنطولوجيا. في نهاية الأمر، من الممكن جداً ألا تكون الأحداث، بما هي خواص، في أساس فهمنا للعالم. ولكن كيف يمكننا أن نحسم الأمر؟ إننا سنكون في وضع أفضل كي نحكم لو كنا نملك تصوراً متماسكاً وجامعاً للشروط التي تجعل من معتقداتنا المشتركة (أو الجمل التي نعتبرها صادقة) صادقة بالفعل. لو كنا نملك مثل هذه النظرية، ولو كانت مثل هذه النظرية تتطلب ميداناً لأحداث خاصة، في حين أننا، على الرغم من كل جهودنا، لا نجد أية نظرية تستطيع أن تسير جيداً مثلها ولكن من دون أحداث، عندها ستكون إلى جانبنا كل الحجج التي نستطيع أن نتخيلها كي نقول بأن الأحداث موجودة. حتى بداية مثل هذه النظرية الجامعة لا تزال تنقصنا، وهذا ما نعرفه، غير أننا نستطيع أن نتعلم من تجربتنا» (المصدر نفسه، ص 181-182).

الدراسة الرابعة

من العمل إلى الفاعل الحقيقي

[109 إن غاية هذه الدراسة هي العودة إلى مسألة العلاقة بين العمل وفاعله الحقيقي بعد النتائج المخيّبة للآمال التي انتهت إليها الدراسة السابقة. ومن أجل هذا، لنعد قليلاً إلى الوراء. لقد لاحظنا في بداية الدراسة الأولى بأن الأسئلة **من؟ ماذا؟ لماذا؟** المطبّقة على الحقل الدلالي للعمل تشكّل شبكة من الدلالات المتشابكة، بحيث إننا حين نستطيع الإجابة عن أحدها يعني كذلك القدرة على الإجابة عن أي سؤال آخر ينتمي إلى هذه الحلقة من المعاني. والحال، أننا في الدراسة السابقة قد ركّزنا على دلالة خاصة بالخطاب، وهذا جعل الدراسة تجتاز الشبكة في اتجاه أبعدنا تدريجياً عن السؤال **من؟** لصالح زوج الأسئلة **ماذا ـ لماذا؟** هل من الممكن، إن نحن اعتمدنا أكثر على تداولية الخطاب أن نجتاز سلسلة الأسئلة في الاتجاه المعاكس، أي أن نصعد من زوج الأسئلة **ماذا ـ لماذا؟** إلى السؤال ـ المحور **من؟** إن العقبة الرئيسية كانت حتى الآن الافتتان الذي مارسته على التحليل المنطقي لجمل العمل أنطولوجيا الحدث التي تغلق طريق العودة إلى السؤال **من؟** وفي مثل هذا الوضع المجمّد تبدو العودة إلى تحاليل ستراوسن، حيث كنا قد تركناها في نهاية دراستنا الأولى، في وقتها المناسب. وبالفعل فإن الأطروحات الثلاث التي توقفنا

عندها من تحليل ستراوسن كانت تستهدف كل واحدة بدورها، وبتطلب يزداد تشدداً، ظاهرة وحيدة للغة التي أطلق عليها، بحسب رغبة المؤلف، اسم الإسناد أو النسبة. إني أذكّر بهذه الأطروحات.

1) إن الأشخاص هي خواص أساسية بمعنى أن أية نسبة للمحمولات تحصل في نهاية المطاف إما إلى أجساد، وإما إلى أشخاص. إن نسبة بعض المحمولات إلى الأشخاص غير قابلة للتحويل إلى نسبة للأجساد.

2) إننا ننسب «إلى الأشياء عينها» ـ الأشخاص ـ المحمولات النفسية والمحمولات الفيزيائية المادية، بمعنى آخر، إن الشخص هو الكيان الوحيد الذي ننسب إليه سلسلتَي المحمولات، ليس هناك إذاً من مكان لطرح ثنائية كيانات تقابل ثنائية المحمولات النفسية والمادية. [110]

3) إن المحمولات النفسية مثل المقاصد والحوافز قابلة تماماً لأن تنسب إلى الذات عينها وإلى آخر غير الذات. في الحالين إنها تحتفظ بالمعنى عينه.

إن هذه النسبة المستهدفة ثلاث مرات هي التي من الأفضل أن تُسمّى الإسناد. إن هذه العبارة تعني بعد الآن النقطة الحساسة لكل مشروعنا؛ إذ إن السؤال هو بالفعل أن نعرف إن كان إسناد عمل إلى فاعل لا يشكل نوعاً خاصاً جداً من النسبة لدرجة أنه يضع موضع التساؤل كل منطق أحكام النسبة. ومن هنا فإن كان علم دلالة العمل يتعثّر أمام مسألة علاقة العمل بالفاعل فمن الممكن ألا يكون ذلك فقط، بسبب وجود أنطولوجيا منافسة، وهي أنطولوجيا الحدث المغفل، التي تشكل عقبة كأداء أمام التحقق من هوية الشخص كخاص أساسي، ولكن كذلك لأن الإسناد يطرح أمام علم دلالة العمل مشكلة هذا الأخير ليس

متسلحاً كي يستطيع أن يحلّها. فهل تقدم التداولية مساعدة أفضل وأفعل؟

1 ـ معضلة قديمة ومعضلة جديدة

إن الصعوبة التي نواجهها ليست جديدة. ولقد صيغت منذ العصر القديم من دون أن تكون هناك الموارد التحليلية الموضوعة اليوم تحت تصرفنا، ومع ذلك فإننا نجد حساً ألسنياً يدهشنا.

إن خضوع العمل للدفاع بالمعنى الخاص المحدد لعلاقة الخضوع نجد أرسطو يشير إليه قبل الرواقيين، ولكن من دون أن يعالج هذه العلاقة كموضوعة مستقلة. ومع ذلك فهو واحد من الأوائل، ربما بعد السفسطائيين، الذين تحققوا من ملاءمة الخيارات الألسنية التي قام بها الخطباء والشعراء التراجيديون، والقضاة وكذلك أولئك الذين يستعملون اللغة العادية، ما إن كان الموضوع يتعلق بإخضاع العمل وفاعله إلى الحكم الأخلاقي، وقد رسم قواعد مثل هذه الملاءمة. لهذا فإن العناية التي وضعها أرسطو في تمييزاته وتعريفاته تستحق أن تفحص كلها، وأن نولي عناية خاصة لكل طاقات اللغة التي تحركها.

لقد قيل كثيراً بأن أرسطو لم يكن يملك في كتاباته الأخلاقية مفهوماً موحداً للإرادة، كما سنجد ذلك عند أغسطين وديكارت والديكارتيين، وكانط وهيغل. ومن أجل إعطاء نقطة ارتكاز على مستوى العمل لدراسته الموسعة للفضائل، أي للسمات الممتازة للعمل فقد بدأ في الكتاب الثالث من **الأخلاق** [111] **إلى نيقوماخوس**[1] بفصل أول بين الأعمال التي نقوم بها قسراً

(1) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot (Paris: Vrin, 1987).

عن غير طيب خاطر (أكون، أكوسيوس) وتلك التي نقوم بها عن طيب خاطر (هيكون، هيكوسيوس)[2]، ثم يقوم بفصل آخر أكثر رهافة داخل هذه الحلقة الأولى للأعمال يعبّر عن اختيار أو بالأحرى اختيار تفضيلي (بروهيريسيس) تحدده مسبقاً الروية (التداول) (بوليبسيس). إن هذه الصلة بين المفضل والسابق للتداول والروية يستخدم كمنطلق لتعريف للفضيلة يحرك بدوره سمات تفضيلية أخرى، سنعود إليها في دراسة أخرى[3].

كيف نستطيع، على هذا الأساس أن **نقول** الصلة بين العمل والفاعل الحقيقي؟ إن التعبير الأقصر عن هذه الصلة يكمن في صيغة تجعل من الفاعل الحقيقي مبدأ أو أصل (**أرخي**، arkhé) أفعاله، ولكن ذلك بمعنى معين لكلمة **أرخي** يسمح لنا بأن نقول بأن الأعمال تتوقف على (حرف الجر اليوناني إيبي épi وهو يعني على) الفاعل الحقيقي هو عينه (أوتو autô)[4].

إن العلاقة مع الفاعل قد عبر عنها بالوصل بين المفهوم العام للمبدإ الأصل وإحدى الإشاريات من عائلة الذات، وسنقوم بتعدادها عن طريق حرف جر له امتياز خاص وحروف جر أخرى لها معنى مجاور. إن الوجود المتزامن لهذه المكونات الثلاثة جوهري للتأويل الأرسطوطاليسي لما ندعوه اليوم الإسناد أو

---

(2) إني أتبع هنا ترجمة غوتييه وجوليف: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduit par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif (Louvain: Publications universitaires de Louvain; Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1958).

وأفضلها على ترجمة تريكو (Tricot)، الذي يترجم أكوون ـ هيكون بلا إرادية ـ إرادية. يمكننا بطريقة تصدم أكثر أن نقيم التعارض بين عن غير خاطر وعن طيب خاطر.

(3) «وهكذا فإن الفضيلة هي استعداد للتصرف بروية (بقرار اختياري) موجود في التوسط الذي عندنا، وهو توسط يتعين بالعقل كما يعينه الرجل الفطن (العاقل) [فرونيموس]»؛ انظر: Aristote, Ibid., 1987, vol. II, 6, 1106 b 36-1107 a 2.

(4) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، الفصل الأول، 1110 a 17.

النسبة. إن هذه الأطراف الثلاثية للإسناد تأخذ معنى يزداد دقة، كلما تقدم التحليل منذ بدايته على مستوى الأعمال عن غير خاطر وعن طيب خاطر، حتى الاختيار المفضل، وحيث تصبح العلة أوثق بين نظرية العمل والنظرية الأخلاقية.

يبدأ أرسطو بالأفعال التي نقوم بها عن غير طيب خاطر والمتميزة بأنها تتم إما قسراً أو جهلاً، ويعلن: «العمل الذي يكون قسراً هو كل عمل مبدأه خارج عنا، وليس للفاعل أو المنفعل أية مساهمة فيه»[5]. وعلى العكس من ذلك فإن «المبدأ [في الأعمال التي نقوم بها عن طيب خاطر] الذي يحرك أعضاء الجسد التي [112] تنفذ العمل هو في داخل الفاعل عينه [en autô] والأشياء التي مبدأها في الإنسان عينه [en autô] فإنه يتوقف عليه نفسه [ép' autô] أن يقوم بها أو لا يفعلها»[6]. إننا نلاحظ في هذه المرحلة من التحاليل أن حرف الجر اليوناني في (en) يتفوق على حرف الجر اليوناني على (épi). غير أن هذا الأمر لا يظل كذلك مع التحليل الأدق (الأقرب إلى الأخلاق كما قد يقول أرسطو) للاختيار المفضل. غير أن التحليل الألسني والمفهومي لِـ عن غير طيب خاطر (للقسر والإكراه) ولِـ عن طيب خاطر (طوعاً) يسمح لنا بأن نشدّد على الوصل بين أفهوم المبدإ وضمير منفصل يجيب عن السؤال **من**؟ هو «نحن»، «هو»، أو ما قام مقامه: «أحدهم»، «كل واحد»؛ وباختصار أوتوس (autos) «هو عينه». والحال أن هذا

---

(5) انظر أيضاً: المصدر نفسه، 1110 b 15-17. (وهي نهاية الفصل الخاص بالأعمال عن غير طيب خاطر): «وهكذا يبدو لنا بأن الفعل القسري هو الذي مبدؤه خارجنا من دون أن يكون للفاعل الذي يتلقى الإكراه أية مساهمة فيه» (المصدر المذكور، 1110 a 1-3).

(6) ويقول في موضع أبعد: «إن الفعل الطوعي هو الشيء الذي مبدؤه في فاعله، وفاعله يعلم جزئياته التي فيها يكون الفعل، أي يعرف الظروف الخاصة المحيطة بالعمل» (المصدر نفسه، 3، 1110 a 22-23، و1، 1110 a 15-18).

الوصل يطرح مشكلة ضخمة ما إن نبدأ بتحليل الثنائي «أكوون-هيكون» قسراً - طوعاً، بمعنى أن أفهوم المبدإ حين نأخذه بمفرده لا يكفي كي يميز المعنى ما قبل الأخلاقي للفعل الإرادي بالمعنى الواسع للكلمة (عن طيب خاطر) ومن باب أولى المعنى الأخص للحقل الأخلاقي للاختيار المفضل (أو القرار) بالمعنى الدقيق لهذا التعبير. ذلك أن كلمة «مبدأ» هي في الواقع مشتركة لكل بحث يختص بالأشياء الأولى، مهما كانت: فهي لا تستطيع إذاً أن تستخدم كي تفصل بين المستوى الفيزيائي المادي والمستوى الأخلاقي، وهكذا ولأن الطبيعة هي مبدإ حركة يمكننا محاولة توضيح أفهوم الحركة وهذا هو الغرض الأساسي لكتاب أرسطو **الطبيعة**[7]. إن كان إذاً يمكن لأفهوم المبدإ أن يكون مشتركاً بين الفيزياء (الطبيعة) والأخلاق، فلأنه في الحالين هناك دوماً أسئلة حول الصيرورة والتحول والحركة. مفكرونا الحديثون يقولون: حول الحدث. لذا فإن أفهوم المبدإ لا يعود يكفي وحده كي يميز الصلة التي تربط العمل بالفاعل الحقيقي. أما الأفهوم الأكثر تحديداً وهو أفهوم المبدإ الداخلي أو المحايث فليس له بدوره

---

(7) نحن نقرأ في كتاب: *Physique* III, 1, début, 200 b 12-15:

«لما كانت الطبيعة مبدأ حركة وتحوّل، ولما كان بحثنا يتعلق بالطبيعة، كان من المهم ألا نبقي في الظل ما هي الحركة، لأننا بالضرورة إن جهلنا ذلك فسنجهل كذلك الطبيعة»؛ انظر: Aristote, *Physique*, traduit par H. Carteron, 3e éd. (Paris: Les Belles lettres, 1961).

من أجل هذه القضية راجع: Auguste Mansion, *Introduction à la physique* aristotélicienne (Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1946), p. 49-79, rééd. (Paris: Vrin, 1973).

هذا المؤلف يذكرنا بأن التعبير في 184 a 15-16 تا بيري تاس أرخاس (ta péri tas arkhas) (المتعلق بالمبادئ) له نفس ما صدق للتعبير العنوان الكلاسيكي الموروث من المفكرين السابقين لسقراط «بيري فوزيوس» (péri phuséôs) (الكائنات الطبيعية). وهكذا فإن الكتاب يتكلم على «مبادئ الموجودات الطبيعية في ما يخص تكاثرها» (191 a 3). وهذه المبادئ كما يعلمها الكتاب الأول لكتاب *Physique*، هي المادة والصورة والنقص.

هذه القيمة المميزة (discriminante)، ذلك أن ما يميز الكائنات الطبيعية (الحيوانات وأعضاءها، والنباتات، والأجسام البسيطة، وكل الكائنات من الجنس عينه) عن إنتاج الفن والتكنيك، أي [113] الكائنات الاصطناعية هو بالضبط أنها تملك في ذاتها مبدأ حركة ومبدأ سكون[8].

إن لم يكن التعبير «مبدأ» ولا حرف الجر «في» يستطيعان أن يميزا علاقة العمل بالفاعل الحقيقي، فإن ما يستطيع ذلك وحده هو الصلة بين المبدإ وأحد التعابير التي تجيب عن السؤال **من؟** «نحن» إلخ.). مبدأ هو ذات، وذات هي مبدأ، هذه هي السمة المميزة للعلاقة التي نبحث عنها. ونظراً إلى هذه الصلة، من دون نظير على المستوى المادي الفيزيائي، فإن هذا الانزياح الرهيف من حرف الجر «في» إلى حرف الجر «على» (علينا) يكتسب معنى أكيداً. يمكننا أن نقول بأن «في» يشير إلى الاستمرارية بين المادي والأخلاقي، ومثل هذه الاستمرارية تبدو بشكل أوضح في الصنف الواسع للأفعال التي نقوم بها قسراً أو طوعاً في حين أن حرف الجر على (épi) يشهد على خصوصية المستوى الأخلاقي الذي يبدو بشكل بديهي في الصنف الأضيق للأفعال المختارة المقررة والمفضلة بعد التداول والتروي[9]. ومهما كان من أمر هذا التغيير

---

(8) إننا نقرأ التعريف الكامل والدقيق للطبيعة في كتاب: *Physique* II, 1, 192 b 20:

«إن الطبيعة هي مبدأ وسبب للحركة والسكون بالنسبة إلى الشيء الذي تقيم فيه مباشرة كمحمول جوهري وليس عرضياً». انظر: Mansion, Ibid., p. 99.

وبتعبير آخر فإن الميل الداخلي للتحول والتغيير هو ما يميز بشكل أساسي الطبيعة عن الفن (التكنيك، الصنعة).

(9) سنشير في ما بعد، حين نتحدث عن الصداقة (الدراسة السابعة من هذا الكتاب، الفقرة الثانية) لعبة أكثر رهافة بين الضمير المنفصل أوتوس (نحن، هو) والتوكيد هياوتن (héauton) (نحن أنفسنا، وهو عينه). (هل من الواجب أن نكون أصدقاء لنا أنفسنا كي نكون أصدقاء للآخرين؟) هذه اللعبة تسبقها في الفصل الثالث =

المرهف فإن وظيفة حروف الجر هذه هي ربط المبدإ بالضمير المنفصل. والنتيجة تحصل في اتجاهين: حين نضع النحن الاستبدالية (يمكن استبدالها بهو أو أحدهم مثلاً) في وضع المجرور (علينا، عليه) فإن حرف الجر يجعل الذات الفاعلة (نحن، هو إلخ.) في موضع المبدإ، وعلى العكس من ذلك، حين يصف المبدأ بتوقفه «علينا» وخضوعه «لنا» فإنه ينقل أفهوم المبدإ من المستوى المادي الفيزيائي إلى المستوى الأخلاقي. هنا يكمن ما هو جوهري: إنّ نوع الانتقال السريع المباشر الذي يحصل بين أرخي (المبدأ) وأوتوس (الذات عينها) يجعل من كل واحد من هذين التعبيرين يؤول بالنسبة إلى الآخر. في هذا التأويل المتبادل يكمن كل سر ما يضعه المحدثون تحت عنوان الإسناد[10].

[114] مع التحليل الـ (prohairésis) أي الاختيار المفضل أو القرار المتخذ يتغلب التعيين الأخلاقي لمبدإ العمل، على التعيين المادي الطبيعي. نحن نصل هنا إلى نواة التصرف البشري الحقيقي الذي يقول عنه أرسطو بأنه «جوهرياً خاص» بالفضيلة[11]، أو أنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بها[12] أو أنه يملك صلة أوثق بها[13] والواقع أن

= من *Ethique à Nicomaque*، بمناسبة ملاحظة رائعة: «إن هذه الظروف المختلفة لا أحد يستطيع أن يتجاهلها كلها، إلا إذا كان مجنوناً، من البديهي أيضاً بأن الجهل لا يمكن أن يتناول الفاعل، إذ كيف يمكن فاعلاً أن يجهل نفسه؟» (III، 2، 1111 a 8).

(10) إن الاختلافات في الترجمات الفرنسية تؤكد الوضع الغريب الذي يخلقه وصل المبدإ بالذات الفاعلة عن طريق حرف جر معين: وهكذا فإن تريكو يترجم إف هيمين (eph' hèmin) بـ «يتوقف علينا»، في حين أن غوتييه وجوليف (Gauthier-Jolif) يفضّلان «في قدرتنا». إن إدخال التعبير «قدرة» (pouvoir) أو سلطة يفتح أمامنا تطوراً جديداً سنبدؤه في نهاية هذه الدراسة.

(11) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduit par A. Voilquin (Paris: Garnier, 1963; Garnier-Flammarion, 1965).

(12) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1987.

(13) المصدر نفسه، 1958، III، 4، 5 1111 b.

الاختيار المفضل هو الذي يجعل العمل الإنساني يستحق التقريظ أو الملامة، لأنه هو الذي يسمح لنا «أكثر من الأعمال (الخارجية) بأن نقيم حكماً على أخلاق أحدهم»[14]. عن هذا الاختيار المفضل يقول أرسطو، بدقة أكثر وبقوة أكبر عما يقوله عن العمل الطوعي، بأنه «يتعلق، بحسب ما يبدو، بالأشياء التي تتوقف علينا»[15]. من المؤكد أنه في التحليل التالي فإن التشديد الأساسي ليس على صلة الخضوع هذه، ولا على صلة المقدرة أو السلطة، ولكن على التروي الذي يسبق الاختيار، إن المفضل، يقول أرسطو، يعبّر عما سبق التروي. وهكذا فإن أرسطو يستبق كل التحاليل التي عالجناها سابقاً حيث الصلة ماذا-لماذا؟ تميل إلى إخفاء الصلة ماذا ـ من؟ وذلك عن طريق إزالة النسبة الصريحة البينة لفاعل حقيقي. غير أن الفيلسوف لا يتأخر بأن يعلن بأننا في كل الأمور التي لا يمكن أن نتداول فيها بروية من أجل التوصل إلى قرار طوعي (الكيانات الأبدية، والأنواء والأحوال الجوية، وحكومات الشعوب الأخرى إلخ.) لا يمكن أياً منها أن يكون من خلالنا[16]. غير أننا نستعمل الروية في ما كان فعله يتوقف علينا **[tôn eph'hemin]** وما نستطيع أن ننجزه في الأشياء موضع العمل، وكل فئة من الناس تستعمل الروية في الأشياء التي يستطيعون أن يحققوها هم أنفسهم[17]. إن التعريف الصحيح

---

(14) المصدر نفسه.

(15) المصدر نفسه، 1987، 1111 b 30.

(16) المصدر نفسه، III، 5، 1112 a 30.

(17) ملاحظات عديدة تتعلق بالمفردات المستعملة وبقواعد اللغة علينا القيام بها هنا: نلاحظ أولاً بشكل خاص التعبير بصيغة المجهول لما نسميه في مفردات هوسرل نويم العمل (noème): «ما حُقِق» الذي يستدعي بدوره حرف الجر ديا (dia) (من خلال) القريب من حرف الجر إيبي (épi) (على)؛ نلاحظ كذلك بنية نحوية مختلفة، بعد ذلك بأسطر قليلة: «وهكذا يبدو بأن الإنسان هو مبدأ أعماله وأن رويته تتعلق بالأشياء التي يمكن تحقيقها من قبل الفاعل نفسه» (1112 b 31-32). نلاحظ =

للاختيار المفضل يعبر بشكل رائع عن هذا الإسناد المرهف للعمل إلى فاعله من خلال ما يسبق الروية: «إن موضوع اختيارنا، من بين الأشياء التي في مقدرتنا هو موضع رغبتنا التي حكمنا فيها [115] الروية [غوتييه وجوليف: الرغبة المروَّي فيها] والشيء المختار هو تشوق مروَّي فيه للأشياء التي تتوقف علينا. ذلك أننا حين نتخذ القرار بعد إعمال الروية، فإننا نرغب ونتشوق بحسب مداولتنا (رويتنا)»[18].

لا أريد أن أختتم هذا العرض لاختيارات أرسطو المتعلقة بالمفردات وبالنحو من دون أن أشير إلى بعض التعابير التي تدل على الطابع الغامض لهذه الصلة بين العمل وفاعله. هناك تعبيران بينها مجازيان بشكل واضح تماماً. الأول يقيم تقارباً بين المبدإ والأبوّة. هذه العلاقة المجازية تأتي في سياق دحض المثل القائل «لا أحد (oudeis) يكون رديئاً طوعاً، ولا سعيداً قسراً»[19]. إن القبول بمثل هذا القول، يؤكد أرسطو، هو «الرفض بأن يكون الإنسان مبدأ أعماله ومولّداً (أباً بحسب ترجمة غوتييه وجوليف) لها، كما هو حاله مع أولاده»[20]. أما الاستعارة الثانية فهي سياسية هذه المرة وتتعلق بالسيادة، وهي تبدو واضحة في النص التالي: «بما يخص أعمالنا (...) فمنذ بدايتها حتى نهايتها نحن

= كذلك استعمال التوزيعي (distributif) «كل واحد» (hékas toi)، وكذلك اللجوء إلى المفردة «الإنسان» التي توازي كلمة «نحن» في النصوص الأخرى التي استشهدنا بها. وأخيراً فإن التلاعب بين ضمير الغائب هو والتوكيد هو نفسه، هو عينه (hauton, hautô) يستمر. انظر: المصدر نفسه، 1987، III، 5، 1112 a 30-34.

(18) إن القسم الثاني من الجملة ينقل التشديد إلى العلاقة القرار-الروية، أي ماذا-لماذا، غير أن هذه الصلة لا تمحو التأكيد السابق حول خضوع موضوع شوقنا ورغبتنا أثناء إعمال رويتنا لها، وبالتالي التأكيد على السلطة التي نتمتع بها نحو هذه الأشياء. (المصدر نفسه، 1113 a 9-12).

(19) انظر: المصدر نفسه، 1987، III، 7، 1113 b 14-15.

(20) المصدر نفسه، 1958، 1113 b 18-19.

أسيادها [كوريوي Kurioi]»[21]. إن هاتين الاستعارتين، حين نأخذهما معاً تدلان، بطريقة معنوية على أصالة إسناد العمل إلى فاعله بالمقارنة مع النسبة العادية إلى ذات فاعلة منطقية. ألا يمكننا أن نقول بأن العلاقة بين المبدإ (أرخي arkhè) والذات (أوتوس autos) هي نفسها مجازية استعارية في عمق أعماقها، بمعنى «الرؤية كما لو أن» التي كنت قد اقترحتها في كتابي **الاستعارة الحية**؟ وبالفعل ألا تتطلب الأخلاق أن ترى المبدأ كما لو أنه ذات، والذات كمبدإ. بهذا المعنى فإن الاستعارتين السريعتين للأبوة وللسيادة تصبحان الطريقة الوحيدة للجلب إلى اللغة العلاقة التي كانت نتيجة للحس السريع (الطريق المختصرة) بين المبدإ والذات.

المقاربة الملتوية الأخيرة للإسناد في فلسفة أرسطو: من أجل التعبير عن نوع التعاون أو بالأصح التآزر القائم بين خياراتنا والطبيعة، في تكوين استعداداتنا (هيكسييس hexeis) التي يشكّل مجموعها طبعنا، يشتق أرسطو التعبير «سونايتيوي» (sunaitioi) المشاركين في المسؤولية أو المسؤولين مع الآخرين. «فإن كانت فضائلنا، كما يقال، هي إرادية (وفي الواقع فإننا نحن أنفسنا متسببون ومسؤولون جزئياً عن استعداداتنا، ومن ناحية ثانية فإن طبيعة طبعنا هي التي تجعلنا نطرح هذه الغاية أو تلك)، كذلك فإن [116] عيوبنا هي إرادية لأن الحالة هي نفسها»[22]. إن قصد أرسطو، من دون شك، هو في توسيع حلقة مسؤولية أعمالنا لتطول استعداداتنا أي شخصيتنا الأخلاقية برمّتها، وهي كذلك في أن يبقيها في حدود المسؤولية الجزئية. والحال أن اللغة كي يقول هذا لا يمكن إلا أن تكون غريبة (ايتيون aition بدل ايتيا(*) aitia ثم إضافة سون sun ثم

(21) المصدر نفسه، 1114 b 31-32.

(22) المصدر نفسه، 1987، III، 7، 1114 b 20-25.

(*) يريد ريكور أن يقول هنا بأن أرسطو بدل أن يقول السبب «إيتيا» استعمل كلمة إيتيون أي المسبب ولكنه أضاف كلمة سون التي تعني مع فتصبح المسؤولية في =

هناك الفارق الذي تضيفه كلمة «بوس» pôs[23]. هنا أيضاً، نقع تحت إغراء القول، بأن الكلمات غير متوفرة.

وهذا ما ستجعلنا نكتشفه من جديد قفزة عبر القرون.

إني أريد أن أبيّن أن النظرية الحديثة للعمل تقودنا إلى أن نعطي الإسناد دلالة تميزه عن النسبة، وهذه الدلالة تحول الحالة الخاصة إلى حالة استثنائية وتضعها من الناحية عينها ـ أي من ناحية التداولية ـ حيث نضع المقدرة على تسمية المرء لنفسه، ونحن نعرف علاقة هذه مع نظرية التلفظ وأفعال الخطاب. هذه الدلالة المتميزة يشير إليها ستراوسون نفسه بسمات تذكرنا بأرسطو. وبالفعل يلاحظ المؤلف في كتابه **الأفراد** أن الصفات المادية الطبيعية وكذلك النفسانية تنتمي إلى الشخص، وهذا الأخير يمتلكها، وما هو تحت تصرف المالك (owner) يقال له إنه خاص به (own)، وذلك مقابل ما ينتمي إلى آخر، ولهذا يقال له إنه غريب عنه. وبدوره فإن الخاص يحكم المعنى الذي نعطيه لكل الضمائر المتصلة التي تدل على هذه التملك بي ـ خاصتي ـ لك خاصتك، له، لها، خاصته، خاصتها. من دون أن ننسى تعبير المرء on الذي لا يشير إلى شخص بالتحديد، وكذلك التوزيعي (كل واحد) (chacun) كما في التعبير «لكل واحد خاصته»، وعلى هذا التعبير تبنى أخلاق العادل، كما سنبين ذلك لاحقاً.

والمسألة هي أن نعرف إن كانت هذه التعابير، وهي في

= التسبب مشتركة، وأخيراً أضاف كلمة بوس (Pôs) التي تعني بمعنى ما للتخفيف كذلك لتصبح المسؤولية جزئية، فكأن اللغة كانت عاجزة أمام غنى الفكر (المترجم).

(23) حول التعبير «سونايتيون sunaition» (المشاركون في التسبب أو المسؤولية)، يمكن مطالعة: William Francis Ross Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 177-181.

إن الفصل الثامن المكرس للتمييز بين الإرادي واللاإرادي، والفصل التاسع المكرس إلى «خيارات العمل وأصله» يقترحان مراجعة كاملة للمشاكل التي ناقشتها هنا من الزاوية الخاصة المرتبطة بعلاقة العمل بفاعله.

غالبيتها اصطلاحية، تستند إلى دلالات كلية تستحق أن تشبه بتعاليات من المستوى عينه للمتعاليات التي ألحقناها بالحقل الدلالي للعمل. إن الأمر يبدو كذلك. وبالفعل فإن ما يلفت النظر هو أن الإسناد يشير إلى إرجاع كل مفردات الشبكة المفهومية للعمل إلى محورها **من؟** وبالعكس فإننا نعين الجواب عن السؤال من؟ حين نعطي جواباً لسلسلة الأسئلة **ماذا؟ لماذا؟ كيف؟** إلخ.. [117] فلنتحقق من صحة ذلك بالنسبة إلى السؤالين اللذين شغلانا في الدراسة السابقة: السؤال **ماذا؟** والسؤال **لماذا؟**

بداية إننا نقول عن العمل نفسه بأنه مني أو منك أو منه أو منها، وإنه يتوقف على كل واحد، وإنه في مقدوره. كذلك فإننا عن القصد نقول بأنه قصد أحدهم، وعن أحدهم نقول بأنه يقصد بأن أو ينوي أن. نحن يمكننا طبعاً أن نفهم القصد كقصد. ولكن إن كنا قد فصلناه عن مؤلفه من أجل تفحصه، فإننا نستطيع أن نعيده إليه ناسبين هذا القصد له لأنه خاصته. وهذا هو ما يقوم به الفاعل نفسه حين يتفحص الخيارات المفتوحة أمامه ويتداولها، بحسب تعبير أرسطو. إن الإسناد يقوم بالضبط على إعادة تملك الفاعل لتداوله ورويته: إن اتخاذ القرار يعني حسم المناقشة، وتبنّي أحد الخيارات المعتبرة. أما ما يخص أفهوم الحافز، حين يكون مختلفاً عن القصد الذي نويناه في تصرفنا، وخاصة بما هو حافز استعادي (rétrospectif)، فإن انتماءه إلى الفاعل يشكل جزءاً من دلالة الحافز تماماً مثل صلته المنطقية بالعمل نفسه الذي هو سببه أننا نتساءل عن حق: «لماذا أ فعل س؟» «ما الذي قاد أ إلى أن يفعل س؟» إن ذكر الحافز هو في الوقت عينه ذكر الفاعل. إن هذه العلاقة لها طابع غريب جداً، طابع المفارقة. من ناحية، فإن البحث عن المؤلف هو استقصاء يمكن إنهاؤه لأنه يتوقف عند تحديد الفاعل، وهذا الأخير يشار إليه عادة باسمه الخاص به: «من فعل هذا؟ فلان». ومن ناحية ثانية، فإن البحث عن حوافز

فعل معين هو استقصاء لا ينتهي، لأن سلسلة التحفيزات تضيع في ضباب التأثيرات الداخلية والخارجية التي لا يمكن سبر أغوارها: التحليل النفسي له علاقة مباشرة مع هذا الوضع. غير أن هذا لا يمنعنا من وصل الاستقصاء الذي لا ينتهي للحوافز بالاستقصاء الذي ينتهي حول الفاعل، هذه العلاقة الغريبة تشكل جزءاً من مفهومنا للإسناد. نحن بالتالي لا نفهم التعبير: الفاعل الحقيقي إلا بالنسبة إلى الشبكة كلها التي تقسم دلالة العمل إلى خانات مربعة. إن هذه الملاحظة هي المناسبة كي نتذكر بأن السيطرة على الشبكة بأكملها تشبه تعلم لغة، وبأن فهم كلمة «فاعل حقيقي» يعني تعلم وضعه في مكانه المناسب داخل الشبكة.

2 ـ الإشكالات المستعصية للإسناد [118]

إن كانت الأمور تبدو سهلة نسبياً، ما بقينا ضمن العموميات في ما يخص علاقة الدلالة المتبادلة (البيندلالية) التي تجمع بين كل مفردات الشبكة، وبشكل خاص **من؟ وماذا؟ ولماذا؟** العمل، فكيف نفسّر المقاومة التي نلاحظها في مختلف صيغ نظرية العمل، لكل استقصاء أعمق لعلاقة الاسناد؟ لا يكفي أن نلقي الملامة على الأنطولوجيا المناوئة، أنطولوجيا الحدث التي برهنّا عن قوة اعتراضها ووقوفها في وجه كل استقصاء بعمق لعلاقات العمل بالفاعل الحقيقي. يمكننا هنا أن نتساءل إن لم يكن علينا أن نخرج من إطار علم دلالة العمل، ففي داخل هذا الإطار نشأت وتطورت نظرية الخواص الأساسية بحسب ستراوسن. الشخص، بما هو تعبير مرجعي، يبقى واحداً من «الأشياء» التي نتكلم عليها. بهذا المعنى فإن كل نظرية الخواص الأساسية تبدو وكأنها قد امتصتها أنطولوجيا الـ «شيء ما بشكل عام»، وهذه الأنطولوجيا، حين يواجهها طلب الاعتراف بالهوية الذاتية فإنها تلجأ إلى مقاومة شبيهة بمقاومة أنطولوجيا الحدث، ولكن بحجج مختلفة.

هل هذا يعني بأن تداولية الخطاب المركزة على التلفظ والمنفتحة على تسمية المتلفظ لذاته بذاته تمدنا بمساعدة أكبر؟ نعم، من دون شك. ولكن إلى نقطة معينة فقط بمعنى أن تسمية المرء لنفسه كفاعل تعني أكثر من مجرد أن يسمي نفسه كمتكلم. وتشهد على هذا الفارق بين درجتين للتسمية الذاتية الإشكالات المستعصية الخاصة بالإسناد. هذه الإشكالات، كما هو الحال عادة مع الإشكالات الأكثر تعقيداً، لا تدين الفلسفة التي تكتشفها. على العكس من ذلك، هذه الإشكالات تشكل نقطة جيدة لهذه الفلسفة، كما برهنت على ذلك في مكان آخر(24).

1) إن الصعوبة الأولى تلاحظ في امتداد الأطروحة الثالثة لستراوسن التي أتينا سابقاً على ذكرها، وبحسب هذه الأطروحة فإنه يعود إلى معنى المحمولات العملية كما إلى معنى كل المحمولات النفسانية، بأن تكون قابلة لأن تنسب إلى آخر غير الذات عينها، ما دام يمكن نسبتها إلى الذات عينها، وتحتفظ بالمعنى عينه في كل من حالتي النسبة. من اللافت حقاً أن النسبة [119] هنا، على عكس ما هو الحال في الأطروحتين الأخريين، لا تكون فقط «للشيء عينه» ـ وبالتالي تحت غطاء شيء عام ـ ولكن إلى الذات وإلى آخَر غيرها (self-ascribable/other-ascribable).

إن علاقة الـ «**من؟**» بـ «**ماذا؟**» قد كشفت تماماً هنا. والحال أن غرابة هذه العلاقة تستحق أن نتوقف عندها. إن انشطار الإسناد بين الذات عينها وآخَر غيرها يوحي بأن الإسناد يعوِّض بمعنى ما عملية معاكسة مهمتها أن توقف النسبة إلى أحدهم، وذلك من أجل تحقيق هدف واحد هو إعطاء سمة وصفية لمحمولات العمل

---

(24) Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. III;

ولقد بنيته بأكمله على العلاقة القائمة بين إشكالية مستعصية للزمانية، من جهة، والرد الذي يأتيها من شاعرية السردية.

التي أصبحت، إن جاز التعبير، في وضع احتياطي النسبة. إن النسبة بين انشطار الإسناد الفعلي وإمكانية وقف عملية الإسناد هي التي تشكل معضلة. والحال أننا أمام ظاهرة مذهلة، تأخذ على مستوى ثقافة بأكملها، أبعاداً هائلة، إذ إننا لا نتوقف عن توسيع قائمة الأفكار، ـ بالمعنى الأوسع للكلمة والذي يحوي المعارف والخيارات الإرادية والانفعالات ـ التي نفهم معناها من دون أن نأخذ بعين الاعتبار الفارق الحاصل بين الأشخاص الذين ننسب إليهم مثل هذه الأفكار. وهذا ما تثبت صحته الدراسات العديدة حول الأهواء والانفعالات، ابتداء من الكتاب الثاني لمصنف أرسطو حول البلاغة المسمى **ريطوريقا**[*]. ثم نكمل إلى مؤلفات العصر الوسيط والعصر الكلاسيكي (القديس توما الأكويني وديكارت وسبينوزا إلخ.)[25].

(*) نقل إلى العربية منذ العصر العباسي الأول، وأبقي على عنوانه اليوناني أحياناً أو ترجم تحت عنوان **الخطابة**، وهو يتألف من ثلاثة كتب في الثاني منها يتحدث عن تأثير الخطيب على انفعالات سامعيه (المترجم).

(25) وهكذا فإننا نقرأ في المقالة الأولى من كتاب ديكارت *Les Passions de l'ame*: «ولكي أبدأ فإني أقول إنني اعتبر بأن كل ما يعمل أو يحصل من جديد فإن الفلاسفة يطلقون عليه بشكل عام لفظ انفعال بالنسبة إلى الشخص الذي يحصل له، ولفظ فعل بالنظر إلى الشخص الذي يجعله يحصل أو يقع، حتى إن الفاعل والمنفعل، على الرغم من أنهما يكونان في غالب الأحيان مختلفين اختلافاً كبيراً، فإن الفعل والانفعال لا يستطيعان إلا أن يكونا شيئاً واحداً له هذان الاسمان بسبب العاملَين المتباينَين اللذين نستطيع أن ننسبهما له». انظر: René Descartes, *Les Passions de l'ame*, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis (Paris: Vrin, 1964), et éd. Adam-Tannery (Paris: Vrin, 1974), t. xi.

لهذا فإن تعداد الانفعالات لا يمكن أن يحصل من دون مفهوم الأشخاص. طبعاً، الانفعالات تسمى انفعالات النفس. غير أن كلمة «نفس» لا تدخل أي فرق بين «أنا» و«أنت». لهذا فإن «النحن» التي تدخل في تعريف كل واحدة من الانفعالات تشير إلى أيّ كان تنسب إليه الانفعالات. ويمكن أن نقرأ بهذا الخصوص المقالات 53، 56، 57، 61 التي تعطي تعريفات الانفعالات الرئيسية وعلاقة كل منها بنحن غير محددة. وفي هذا السياق فإن «نحن» لا تعني أكثر من «المرء» أو «كل واحد». ولهذا يتكلم المؤلف، من دون مخاوف زائدة، على النفس بصيغة ضمير الغائب.

إن الظواهر النفسانية التي كان الكلاسيكيون يسمونها انفعالات وأفعالاً قابلة لأن تنسب لأي كان لأي واحد، وليس ذلك فقط بل إن معناها يمكن أن يفهم خارج أية نسبة صريحة لأحدهم. وهي تدخل بالضبط بهذه الصورة إلى سجل (thesaurus) الدلالات النفسانية. بل يمكننا أن نقول إن هذه القابلية عند المحمولات النفسانية لأن تفهم في حد ذاتها، من دون أية نسبة صريحة لأحد، تشكّل ما يمكن أن ندعوه «النفساني». إن الأدب [120] سيعطينا في ما بعد تأكيداً ساطعاً على فهمنا للحالات النفسانية التي لم تنسب لأحد أو توقفت نسبتها لأحد، حين جعل من هذا الفهم شرط نسبتها إلى شخصيات من صنع الخيال. إن إمكانية تسمية الظواهر النفسانية وفهم معناها، بغضّ النظر عن نسبتها، تحدد بالضبط وضعها كمحمول: «النفساني» هو لائحة المحمولات النفسانية الموضوعة في تصرف ثقافة معينة.

إن هذا التعليق لإسناد المحمولات العملية لعامل معين يبرز خصوصية العلاقة بين السؤال **من؟** وزوج الأسئلة **ماذا ـ لماذا؟** وبالفعل فإنه يعود إلى هذه العلاقة أن تستطيع أن تُعلق، والإسناد يفهم بالضبط بالترابط مع هذا التعليق. ومن هنا يصبح بإمكاننا أن نفهم بأن نظرية العمل التي عالجناها في الدراسة السابقة استطاعت أن تقوم بإجراء أبوخية (èpokhè)(*) منهجية لمسألة الفاعل، من دون أن تصطدم مع التجربة والتعبير عنها على مستوى اللغة العادية. إن التأثير الذي تمارسه الابستيمولوجيا (علم المعرفة) السببية وكذلك أنطولوجيا الحدث على التحليل المنطقي لجمل

(*) كلمة يونانية قديمة أعاد استعمالها هوسرل، وجعل منها نقطة انطلاق منهجيته الفينومينولوجية، وقد قارنها البعض بالشك المنهجي عند ديكارت، وهي تعني أن نبدأ بالتوقف عن إصدار أيّ حكم يتعلق بالعالم الموضوعي، وأن نمتنع عن تبنّي أيّ طرح من الطروحات العادية، للتوصل عن طريق القصدية إلى ما هو نفسي (المترجم).

العمل يزداد بل ويشجع بسبب قلة مقاومة الشبكة المفهومية للعمل، وذلك عند نقطة تلاحم السؤال **من؟** وكتلة الأسئلة الأخرى التي تثيرها ظاهرة العمل. إن الاهتمام الشديد بمحتوى مقاصدنا والدافع إليها يميل من تلقاء ذاته إلى فصل الـ **ماذا** الخاص بالشيء الذي سيعمل وكذلك الـ **لماذا؟** الخاصة بالشيء الذي عُمل عن الـ **من؟** التابعة للعمل. لهذا الفصل أثر مزدوج، فهو من ناحية يسهّل إدخال معنى المقاصد والحوافز في لائحة الظواهر النفسانية، من دون أن نكون بحاجة إلى الإشارة لمن تنتمي هذه الظواهر، ومن ناحية ثانية يجعل التخصيص الذي ينهي التوقف عن الإسناد (إلى فاعل) أكثر غموضاً وإلغازاً.

إن رفع التوقف (عن الإسناد) يمثل في الواقع درجات عدة. فبين التوقف التام للإسناد والنسبة الفعلية إلى هذا الفاعل أو ذاك هناك على الأقل ثلاث درجات: هناك أولاً درجة «المرء» on، وهي درجة مغفلة تماماً وتشكل الأطروحة النقيضة المطلقة للذات الفاعلة، ثم هناك درجة **أحدهم** بمعنى أي كان، أي بمعنى التفريد الذي يقبل الاستبدال غير المكترث، ثم هناك أخيراً درجة **كل واحد** التي تتضمن عملية توزيع لحصص مختلفة، كما يوحي بذلك القول الحقوقي «لكل واحد ما له». هذه الجمل الوسطية للنسبة المحايدة هي بالضبط الجمل التي تؤمّن التبديل الذي يستهدفه ستراوسن بين الإسناد إلى ذات فاعلة والإسناد إلى آخَر غير هذه الذات. وينتج من مثل هذا الديالكتيك للتوقف [121] والتخصيص أن الإشكال المستعصي الحالي للإسناد لا يمكن أن يجد حلاً له ضمن إطار نظرية المرجعية المحددة للهوية: من أجل المرور من التوقف عن الإسناد، إلى الإسناد المحيَّد ثم إلى الإسناد الفعلي الفردي الخاص يجب أن يستطيع فاعل تسمية نفسه بنفسه بحيث يكون عنده **آخر** غيره حقيقي تعطى له النسبة عينها بشكل ملائم. عندها لا بد من الخروج من علم دلالة

العمل والدخول في التداولية التي تأخذ بعين الاعتبار القضايا التي تتغير دلالتها مع تغير موقع الذات الفاعلة المتكلمة، وفي الوقت عينه فإن هذا يتضمن وجود موقف تخاطب يضع وجهاً لوجه أنا فاعلة و«أنت». ولكن إن كان اللجوء إلى تداولية الخطاب ضرورياً فهل تكفي لتحيط بكل خصوصيات التسمية الذاتية كفاعل حقيقي؟ هذا هو السؤال الذي تثيره بقية إشكالات الإسناد المستعصية.

2) إن الصعوبة الثانية تخص وضع الإسناد بالنسبة إلى الوصف. فإن كان الإسناد لا يعني الوصف أفليس هذا بسبب قربى مع فعل الإلزام ما زال علينا تحديدها؟ والحال أن الإلزام يطبق في آن معاً على الفاعلين وعلى الأفعال. أن نلزم شخصاً محدداً بأن يتصرف وفق قاعدة العمل هذه أو تلك. وهكذا يتعين في آن واحد ما هو مسموح وما هو محظور من ناحية الأعمال واللوم والمديح من ناحية الفاعلين. وهذا يعني أننا قد قبلنا بوجود افتراض سابق مزدوج وهو أن الأعمال قابلة لأن تخضع لقواعد، وأن الفاعلين يمكن أن يعتبروا مسؤولين عن أعمالهم. يمكننا أن نطلق اسم **تحميل التبعة** على عملية اعتبار فاعل مسؤولاً عن أعمال هي نفسها مباحة أو غير مباحة.

إن مثل هذا التحليل يستطيع أن يستند إلى سلطة أرسطو الذي كما رأينا سابقاً مباشرة الخيار التفضيلي بفكرة التقريظ أو الملامة؛ فهو يعتبر بأن معايير الفعل الطوعي، وبشكل أكثر معايير الخيار التفضيلي هي في الوقت عينه معايير تحميل التبعة الأخلاقية والقانونية. القهر والجهل لهما القيمة السريعة لإيجاد الذريعة والتنصل من المسؤولية. فإن كان الفعل الطوعي يستحق المديح أو اللوم فإن الفعل القسري القهري يستدعي لنا المغفرة والشفقة. (غير أن الصحيح هو أن أرسطو لا يحدد بالضبط ما يختص بالمحاكم وحدها، أو ما يختص بتقديرنا الأخلاقي فقط). ومن هنا فقد

كانت فكرته البارعة أن يعتبر تحمل التبعة ليس كعملية زائدة تضاف إلى الإسناد، ولكن كعملية من طبيعة هذا الأخير نفسها. وهكذا فإن هـ. ل. أ. هارت[26] يقترح، من أجل تأويل قضايا [122] اللغة العادية من نمط «فعل هذا»، أن يقابلها بالقرارات القضائية التي يقول فيها القاضي بأن هذا هو عقد صحيح، وهذا هو قتل وليس باغتيال. وبحسب هذا المؤلف، فإن المرور من جمل اللغة العادية والتي تخلو من صبغة أخلاقية أو قضائية إلى القرارات القضائية تضمنه جمل (قضايا) لها وضع متوسط من مثل: هذا لي، لك، له، أي من جمل تطالب وأخرى تعطي وغيرها تحوّل أو تعترف بما لآخر، أي إنها كلها تمنح حقوقاً. من هذا التقارب بين إلقاء التبعة ومنح الحقوق تظهر، عن طريق التباين التام، القطيعة الكاملة بين الإسناد والوصف. فالإسناد، بحسب هارت (Hart)، هو نتيجة مسار معين حيث تكون هناك مواجهة بين مطالب (claims) متعارضة، وأحد هذه المطالب يُرفض ويُهزم (defeated)، وذلك ليس لأن الناس توصلت إلى كشف حقيقة النية الحسنة أو السيئة للب هذا المطلب، ولكن لأننا استنفدنا جميع الأعذار المقبولة في مثل هذه الحالات. إن قابلية أي مطلب لأن يُرفض ويُهزم تصبح هنا المعيار لكل دعوة لإسناد عمل إلى فاعل حقيقي.

إن القصد الذي يقف وراء هذه المساواة بين الإسناد وتحميل التبعة الأخلاقية والقانونية له ما يبرره تماماً: إنه يريد أن يوسع المسافة التي تفصل بين الإسناد بالمعنى الأخلاقي وبين النسبة إلى فاعل بالمعنى المنطقي. هذه المسافة تتعلق كذلك بالمعنى المعطى إلى الكلمتين «يمتلك»، و«يعود»، وإلى المجموعة

(26) H. L. A. Hart, «The Ascription of Responsibility and Rights,» *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 49 (1948), pp. 171-194.

الإشارية الخاصة بالضمائر المتصلة بالأسماء وتدل على التملك. إن الفاعل هو مالك أفعاله وهي تخصه، كما نقول. وكذلك فنحن نقول إنه يعود إليك أن تفعل كذا بدل أن تفعل كذا. والحال هو أن التملك قد أثار دوماً معضلة قانونية كما تشهد على ذلك مدرسة الحق الطبيعي، وفلسفة كانط في القانون الخاص المركَّز بأكمله حول التمييز بين ما هو لي وما هو لك، وذلك في كتابه **ميتافيزيقا الأخلاق**، ونظرية الحق المجرد في كتاب **مبادئ فلسفة الحق** لهيغل[27].

غير أنه يمكننا أن نشكك في أن تحميل التبعة الأخلاقية والقانونية تشكل الصورة الأقوى لبنية منطقية يشكل فيها الإسناد الصورة الضعيفة. وهذا لسببين على الأقل:

السبب الأول: إن البيانات القانونية تطبق بصعوبة قصوى على أعمال بسيطة جداً ـ ويقول البعض تافهة بشكل مهين ـ من مثل الأعمال التي يروق لعلم نحو جمل العمل وعلم منطقها أن [123] يصفها، فيما القصد المشروع من وراء ذلك عدم السماح للاهتمام الأخلاقي أو السياسي أو الأيديولوجي، الذي يمكن أن يوجد لدى القارئ بخصوص مضامين العمل، بأن يتداخل مع بنيتها القضوية (أي مع بنيتها كقضايا منطقية). إن تحميل التبعة الأخلاقية أو القانونية لا تدخل حقاً في الحسبان إلا حين نأخذ بعين الاعتبار أفعالاً معقدة ـ هذه السلاسل من الأعمال التي سندعوها في دراستنا السادسة ممارسات. والحال هو أن قواعد التعقيد التي تتحكم في إنشاء هذه الممارسات تنتمي إلى نمط آخر من البحث غير البحث الذي يخضع لعلم دلالة جمل العمل، حتى وإن

---

(27) حتى تملك جسدنا الخاص يمكن أن يعتبر كإعلان له صفة قانونية، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé*, traduit par R. Derathé (Paris: Vrin, 1989), pp. 104-105.

أضافت التداولية تعقيداتها الخاصة بها إلى علم الدلالة هذا. علينا إذاً تأجيل تفحص تحميل التبعة الأخلاقية والقانونية إلى ما بعد الدراسة المكرسة للممارسات.

السبب الثاني: إن نحن بقينا ضمن الإطار الذي ترسمه التداولية، فإن إطلاق البيانات القانونية، على ما يبدو، يُطبق بطريقة انتقائية على الأعمال التي نأخذها من زاوية ما هو جدير باللوم وبالعقاب. والحال أن الأعمال التي نلام عليها هي الأعمال التي يحكم عليها بأنها سيئة بحكم قضائي بالإدانة. وهكذا فإن تحميل التبعة القانونية ينتمي إلى صنف من أفعال الخطاب هو صنف الأحكام القضائية التي تتخطى بكثير مجرد عملية إسناد عمل إلى فاعل. إن إخضاع عمل إلى فعل إدانة يعني أن نخضعه إلى إجراءات اتهامية لها، مثل كل أنواع أفعال الخطاب قواعد تكوينها وإنشائها الخاصة بها. والحال، إن كان الإسناد يبدو وكأنه عملية سابقة لكل نطق اتهامي من نمط الأحكام القضائية، فهل يعني هذا بأن علينا البحث عن السمة المميزة للإسناد على المستوى الذي نميز فيه بين مختلف أفعال الخطاب؟

السبب الثالث: إن ما يفترضه مسبقاً عزو المسؤولية بالمعنى الأخلاقي القانوني لأحدهم هو من طبيعة أخرى غير تسمية متكلم لنفسه بنفسه، أي صلة من طبيعة سببية ـ علينا أن نحددها ـ ويدل عليها التعبير القدرة على العمل أو الاقتدار على التصرف. علينا أن نستطيع أن نقول عن العمل إنه يخضع للفاعل ويتوقف عليه كي يقع تحت مقولة اللوم والمديح. وهكذا فإن أرسطو في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، وكما برهنّا أعلاه، قد أسبق نظريته حول الفضائل بتحليل لفعل أساسي هو الاختيار التفضيلي الذي يتبدى فيه اقتدار على التصرف أكثر بدائية من صفة الملام والمقرظ ـ نحن نقول اليوم صفة قابلية النطق بالحكم ـ التي نلصقها بالعمل المنجز. وهكذا فإننا قد جررنا إلى تحليل نوعي خاص بالاقتدار

على التصرف، مركّز على الفعالية السببية لهذا الاقتدار. وفي هذه النقطة بالضبط فإن علاقة العمل بفاعله تضيف بُعداً جديداً، هو بالضبط عملي، إلى تسمية المتكلم لذاته بنفسه وإلى تسمية محاوره [124] كآخَر غير ذاته.

3) ولكن ماذا يعني الاقتدار على التصرف؟ هنا يقفز أمامنا فجأة **الإشكال المستعصي الثالث** الذي يغرق فيه مفهومنا للإسناد. فالقول بأن عملاً ما يتوقف على فاعله يساوي القول بأنه في مقدوره[28].

والحال، أنه مع أفهوم القدرة على العمل تعود الفكرة القديمة للعلية الفاعلة التي طرَدتها من علم الفيزياء ثورة غاليليه. هل من المسموح بأن نقول بأنه مع الإسناد فإن العلة الفاعلة تعود ببساطة إلى موضع أصلها، أرض مولدها، إلى موطنها، أي بالضبط إلى التجربة الحية للاقتدار على التصرف؟ أيكفي من أجل مثل إعادة الاعتبار هذه بأن نستمد حجة من أفهوم السببية المتعدد الدلالات، وهذا ما يعترف به طواعية العديد من المؤلفين، إما من أجل تبرير صيغة جديدة للسببية متمشية مع العلوم الانسانية، وخصوصاً بالنسبة إلى عمل المؤرخ (historiographie) كما نرى ذلك عند كولينغوود[29] (Collingwood)، وإما من أجل تبرير إزالتها النهائية من الحقل العلمي لأفكار القوانين أو الوظائف، كما هو الحال مع راسل[30]؟

غير أن إعادة العلية الفاعلة لمصلحة الإسناد وحده تتعرض لأن تبدو كحجة ضعيفة، كما يحصل في كل مرة نستشهد فيها

(28) راجع ملاحظتنا حول الترجمة الفرنسية لقول أرسطو «إف هيمين eph'hemin» (يتوقف علينا، في قدرتنا)، ص 213 من هذا الكتاب.

(29) Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I, collection ordre philosophique (Paris: Editions du Seuil, 1983), p. 179, n. 1.

(30) المصدر نفسه، ص 162.

بشيء معين، كما لو كان واقعة **بدائية**. إني لا أنكر أفهوم الواقعة البدائية. ففي مرحلة متقدمة جداً من هذا البحث سألجأ إلى أن أضع تواضع الاعتراف ببعض الوقائع البدائية التي تشكل جزءاً من عملية إقامة أنتروبولوجيا (إناسة) أساسية، في وجه الطموح البروميثيوسي [نسبة إلى بروميثيوس في الأساطير اليونانية من جنس الجبابرة، سارق النار وباني أول حضارة إنسانية، ورمز الإيمان بعمل الإنسان](*) بإيجاد أساس أخير مبني على نموذج الكوجيتو الديكارتي وردكلاته (radicalisations) المتتابعة(31). كما أنه علينا ألا نلقي السلاح قبل أن نحارب. لهذا سأعطي صورة الإشكال المستعصي للاعتراف بأن الاقتدار على التصرف عند الفاعل يجب أن يعتبر في الفحص الأخير واقعة بدائية. غير أن القول واقعة بدائية لا يعني واقعة خاماً. على العكس من ذلك، إذ علينا ألا نقر بواقعة أنها بدائية أصلية إلا في نهاية عمل فكري وديالكتيكي، أي بعد صراع بين الحجج ومقارعتها لاكتشاف صلابتها.

مثل هذا الديالكتيك يمر، في نظري، بمرحلتين: مرحلة [125] انفصالية يؤكد في نهايتها الطابع التناقضي ضرورة للسببية البدائية الخاصة بالفاعل، وذلك بالنسبة إلى بقية صيغ السببية، ومرحلة اتصالية نعترف في نهايتها بضرورة التنسيق للتعاون والتآزر بين السببية البدائية الخاصة بالفاعل وبين كل الأشكال الأخرى للسببية: وعندها، وعندها فقط يمكن الاعتراف بالواقعة البدائية لما يجب تسميته ليس فقط المقدرة على العمل، ولكن المبادرة بالمعنى الأشد للكلمة.

إن ديالكتيكنا، في مرحلته الانفصالية سيلتقي حتماً بالحجة الكانطية المتعلقة بـ «النقيضة الثالثة الكوزمولوجيات (علم الكونيات)

(*) إضافة من المترجم.

(31) انظر في ما بعد، الدراسة العاشرة من هذا الكتاب.

للعقل المحض»[32]. إني لا أقترح هنا أي تأويل جديد للنقيضة الكانطية للسببية الحرة والسببية بحسب قوانين الطبيعة، لأن طموحي هو أن أوضح في ضوء ديالكتيك كانط بعض النقاط المهمة في تحليلنا للإسناد، بل وحتى إثارة نقاط جديدة.

فلنشدد أولاً على الطابع الديالكتيكي ضرورة لأفهوم الاقتدار على التصرف، أو بتعبير آخر على الصياغة التضادية ضرورة لوضع السؤال نفسه. إني أذكّر بقول كانط عن أطروحة السببية الحرة: «إن السببية بحسب قوانين الطبيعة ليست هي السببية الوحيدة التي تشتق منها كل ظواهر العالم. إنه من الضروري أيضاً القبول بسببية حرة من أجل تفسير هذه الظاهرات»[33]. والحال أن مناقشتنا للنظرية التحليلية للعمل قد جعلتنا نواجه باستمرار صيغة تضادية شبيهة بالتي قالها كانط. فنحن لم ننسَ بعد التعارض بين الحدث الذي يقع والحدث الذي نجعله يقع، أو التعارض بين السبب والحافز

(32) إن اعترافاً معيناً بالطابع التناقضي للسببية يمكن تلمّسه منذ تحليل أرسطو الذي بدأنا به دراستنا هذه. فإن كانت هناك أشياء تخضع لنا وتتوقف علينا، إلا أن هناك أشياء أخرى تتعلق بالأسباب التي نضعها عادة تحت اسم الطبيعة أو الضرورة أو الصدفة والقدر. انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1987, III, 5, 1112 a 31-32.

أرسطو يضيف، بعد أن يؤكد بأن الإنسان مبدأ (principe) لأفعاله ومولّد (أب) لها، كما هو الحال مع أولاده: «غير أنه إن كان من الواضح بأن الإنسان هو صاحب أعماله الخاصة به، وإن كنا لا نستطيع أن نعيد أعمالنا إلى مبادئ أخرى غير المبادئ التي فينا، فهذا يعني بأن الأعمال التي مبادئها فينا تتوقف كلها علينا، وهي إرادية طوعية» (المصدر المذكور، III، 7، 1112 b 18-19). وهكذا فإن القول تتوقف علينا يتعارض ديالكتيكياً مع «أسباب أخرى غيرنا»، وذلك داخل حقل تطبيق أفهوم المبدأ نفسه.

(33) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud (Paris: PUF, 1963), p. 348. et voir aussi: Ibid., édité par F. Alquié, traduit par, J. L. Delamarre et F. Marty, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1980), t. I, dans: *Oeuvres philosophiques de Kant*.

يحوي في الهامش رقم الصفحات لطبعة أكاديمية برلين. هنا ج 1، ص 1102.

[126] في مرحلة التقسيم الثنائي لنظرية العمل. ولكن من الممكن أن يعترض أحدهم قائلاً بأنه أمكن في مرحلة لاحقة التغلب على هذا المظهر التقسيمي وتخطّيه. غير أن مثل هذا الأمر لم يحصل على الإطلاق. فلقد رأينا في ما بعد الأطروحة النقيضة تقفز أمامنا تحت صور أخرى أكثر رهافة، أكان ذلك عند أنسكومب حين تكلمت على التعارض بين المعرفة عن طريق المراقبة، والمعرفة من دون مراقبة ولا ملاحظة، أو كان ذلك عند د. دافيدسون نفسه في تمييزه بين قوة تصرف الحدث (event agency) وقوة تصرف الفاعل (agent agency)[34]. غير أن الصياغة التضادية للمعضلة لا تبلغ ذروتها إلا في القطبين، الإسناد والوصف، وهذا ما يحملنا على القول مع كانط بأن «السببية بحسب قوانين الطبيعة ليست وحدها». لندخل الآن في حجة أطروحة كانط حول نقيضة الحرية والحتمية. ما هو أمامنا كي نفكر به هو ما يسميه كانط «العفوية المطلقة للأسباب»، والتي يحددها بالمقدرة على البدء من تلقاء الذات بسلسلة من الظاهرات تجري بحسب قوانين الطبيعة[35]؛ في الملاحظة التي تلي البرهان يلاحظ كانط أن مثل هذه «العفوية المطلقة للعمل» هي «الأساس الحقيقي لعملية إسناد هذا العمل»[36]. كنا إذاً على صواب حين بحثنا، تحت عملية تحميل التبعة بالمعنى الأخلاقي والقانوني للكلمة، عن الطبقة البدائية للقدرة على العمل. ما الذي في النظرية التحليلية للعمل يقابل أفهوم كانط للعفوية المطلقة؟ إنه الأفهوم الذي أصبح كلاسيكياً بعد دانتو (A. Danto) **للأعمال الأساسية**. إني أذكّر بالتعريف الذي يعطيه دانتو: إنها أعمال لا تتطلب أي عمل وسيطي كان يجب القيام به من أجل القدرة على عمل هذا الأمر أو ذلك. حين نزيل

(34) انظر ص 196 من هذا الكتاب، الهامش رقم (24).

(35) Kant, Ibid.: 1963, p. 350, et 1980, t. I, p. 1104, III, 310.

(36) المصدر نفسه، III، 310 [A 448، B 476].

في تعريف العمل الأساسي الفقرة «بحيث إن»، فإننا نضع في وضح النهار نوعاً من السببية تعرف نفسها بنفسها. تعد أفعالاً أساسية كل أفعالنا التي تنتمي إلى سجلّ الأفعال التي يعرف كل واحد منا كيف يفعلها، من دون اللجوء إلى عمل وسيط على المستوى الأداتي أو الاستراتيجي كان عليه أن يتعلمه مسبقاً. بهذا المعنى فإن مفهوم العمل الأساسي يشير إلى واقعة بدائية. ونستطيع أن نفهم لماذا كان الأمر كذلك: إن المفهوم البدائي للعمل الأساسي يحتل في النظام العملي المكان الذي تحتله البديهيات على الصعيد المعرفي: «نحن نعرف جميعاً بطريقة مباشرة وحدسية، يقول دانتو، بأن هناك أعمالاً أساسية، وكذلك أية [127] أعمال هي أساسية»(37).

إن العلاقة بين هذا التأكيد الأخير والحجة التضادية من النمط الكانطي تظل خفية، ما دمنا لا نضعها في الحقل التصارعي للسببية. وبالفعل فإن أفهوم العمل الأساسي يتخذ طابعه الإشكالي بما هو بداية لسلسلة سببية، وبالتالي فإنه يستطيع أن يتخلص من اتهامه بأنه حجة كسولة. وفي الواقع فإن فكرة البداية، بصيغتها السلبية تتضمن توقفاً في حركة التفكير الصاعدة نحو الأعلى بحثاً عن سبب أسبق. والحال أن مثل هذا التوقف هو ما تندد به الأطروحة التضادية الكانطية كتخلص غير مشروع من القوانين. وفي هذه النقطة بالتحديد ينشأ «صراع الأفكار المتعالية» الضروري. إن نظرية العمل لا تستطيع أن تتجاهل هذا الطابع التضادي لأفهوم البدء الذي يتعرض لأن يظل مخفياً في كل مقاربة ساذجة قائمة على مفهوم العمل الأساسي. وفي حقيقة الأمر فإن الطابع التضادي لهذا المفهوم يظل غير مدرك لأن هذا المفهوم يترك مسألة النسبة

(37) Arthur Danto, «Basic Actions,» *American Philosophical Quarterly*, no. 2 (1965), pp. 141-143.

إلى فاعل من دون أن يعالجها. وعلى العكس من ذلك فإن التناقض يبرز على المستوى الأول حين نواجه الإجابات عن السؤال **من**؟ بالإجابات عن السؤال **لماذا**؟ وهكذا فإننا قد لاحظنا، ونحن قد تفاجأنا بأنه إن كان البحث عن حوافز عمل معين أمراً لا ينتهي، فإن البحث عن فاعله هو أمر ينتهي تماماً ويستنفد: إن الإجابات عن السؤال **من**؟ سواء احتوت اسم علم أو ضميراً منفصلاً، أو وصفاً محدّداً، فإنها في كل الأحوال تضع حداً للبحث. وهذا لا يعني بأن الاستقصاء يقطع بشكل اعتباطي، بل أن الإجابات التي تستنفد البحث تعتبر كافية بالنسبة إلى من يعطيها، ومقبولة كإجابات لمن يتلقاها. من فعل هذا؟ يكون السؤال. فلان، يكون الجواب، وهكذا يتبدى الفاعل سبباً غريباً لأن مجرد ذكره يضع حداً للبحث عن السبب، في حين أن هذا البحث يستمر على خط آخر هو خط الدافع. وبهذه الطريقة، فإن التضاد الذي يتكلم عليه كانط يدخل في نظرية العمل في نقطة تمفصل المقدرة على التصرف ودواعي التصرف.

غير أننا لم نصل بعد إلى جوهر حجة كانط. إن فكرة البداية المطلقة ليست مبررة فقط بحجة سلبية (ليس من الضروري أن نصعد في السلسلة السببية)، إنها مبررة أكثر من ذلك بالحجة الإيجابية التي تشكل عصب البرهان. من دون بداية في السلسلة، تقول حجة كانط، فإن سلسلة الأسباب لا تكتمل، وبالتالي فعلى [128] فكرة البداية أن تجعل البداية تؤمن «كامل السلسلة من ناحية الأسباب التي تشتق بعضها من البعض»[(38)]، إن ختم التكملة هذا الملصق على فكرة السلسلة السببية هو أمر جوهري في صياغة النقيضة؛ إن فكرة كامل السلسلة السببية عينها هي التي سيعارضها

---

(38) Kant, *Critique de la raison pure*, 1963, p. 348, et 1980, t. I, p. 1102, III, 308 [A 446, B 474].

الانفتاح اللامحدود للسيرورة السببية بحسب الأطروحة النقيضة. غير أن الحجة الكانطية لم تكتمل بعد. في الملاحظة التي تلي برهان الأطروحة يميز كانط بين نوعين من البداية، واحدة هي بداية العالم، والأخرى هي بداية وسط مسار العالم، وهذه الأخيرة هي بداية الحرية. والحال، يعترف كانط، نحن هنا أمام مصدر لسوء الفهم: ألم نسمِّ قبل قليل العفوية مطلقة أي غير نسبية؟ كيف يمكننا الآن أن نتكلم على بداية «أولى نسبياً»؟[39] الجواب: الحرية هي بدء مطلق بالنظر إلى سلسلة خاصة من الأحداث، غير أنها ليست سوى بدء نسبي بالنظر إلى مسيرة العالم بأكملها. ويوضح كانط ذلك قائلاً: «نحن لا نتكلم هنا على بدء أولي بشكل مطلق نظراً إلى الزمن، ولكن نظراً إلى السببية»[40]. يتبع ذلك مثل الرجل الذي ينهض من مقعده بحرية تامة من دون أن يتلقى تأثير الأسباب الطبيعية الحاسم بالضرورة[41]. ويعيد كانط القول: «إن هذه البداية ليست بداية أولى على الإطلاق لسلسلة من الظاهرات بالنسبة إلى وجهة نظر الزمن، ولكن بالنسبة إلى السببية»[42]. إن هذا التمييز بين بداية العالم، وبداية في العالم هو جوهري بالنسبة إلى أفهوم البداية العملية حين نأخذها من وجهة نظر وظيفتها التكاملية. إن البداية العملية وسط الأشياء (in medias res)، لا تقوم بوظيفتها الإتمامية إلا على مجموعات محددة من الأسباب، وتساهم في تمييزها عن مجموعات أخرى كانت قد دشنتها بدايات أخرى.

هذه الوظيفة التكاملية للبداية بالنسبة إلى سلسلة معينة من

---

(39) المصدر نفسه: 1963، ص 350، و1980، ج 1، ص 1106. (III، 312، [A 450، B 478]).

(40) المصدر نفسه.

(41) المصدر نفسه: 1963، ص 352، و1980، ج 1، ص 1108.

(42) المصدر نفسه، III، 313 [A 451، B 477].

الأسباب تجد في تحليلاتنا السابقة تأكيداً مهماً، في الوقت الذي تظهر فيه النقيضة الكانطية طابعها التضادي الضمني.

إن نظرية العمل تلتقي مشكلة العلاقة بين البداية والسلسلة التامة ولكن بتعابير خاصة بها. هذا اللقاء يحصل أولاً في الإطار المؤقت لنظرية الوصف. إن المشكلة الأساسية، كما برهنا على [129] ذلك سابقاً، هي التعرف على أعمال تنتمي إلى سلسلة عملية وتسميتها. والمشكلة التي تواجهنا عندئذ هي في معرفة أيها يمثل الوصف «الحقيقي» في هذه الحالة المعقدة. ما زلنا نتذكر المثل الشهير الذي أعطته أنسكومب: رجال حين يحركون أذرعهم يحركون مضخة التي تدفع إلى الطابق الأعلى ماء سبق أن سُمم، وبفعلهم هذا يقتلون متآمرين، ويساهمون في نجاح حركة ثورية. ماذا يفعل بالضبط هؤلاء الرجال؟ فإن كانت الأجوبة المتعددة المعطاة صحيحة بصورة متساوية، فذلك حاصل بحسب قول أنسكومب، لأن الحركة الأولى ـ التي تشكل بحسب معايير دانتو عملاً أساسياً ـ تبتلع (swallows) سلسلة الأحداث التي تنتج بسببها حتى الحلقة الأخيرة التي تنتهي عندها القصة. بالنسبة إلى المنطق الاستدلالي العملي، فإن السلسلة، كي نتكلم مثل كانط، قد توحدت عن طريق علاقة تضمينية (اقتضاء implication) من نمط وسيلة ـ غاية، أما الأمر فإنه يختلف من وجهة النظر السببية، أي من وجهة نظر الأحداث وليس النيات والمقاصد، ذلك أن توحيد السلسلة تؤمّنه منذ البداية المقدرة على التكامل والإدماج والتجميع التي تمارسها البداية نفسها بهذه السلسلة موضع الاعتبار، إذ إن استهدافها القصدي يخترق السلسلة بأجمعها[43].

إن ترددات الوصف هذه لا تشكل إشكالاً مستعصياً بالمعنى

---

(43) سنعود في ما بعد إلى مسألة الوحدة التكاملية لسلسلة معينة، حين سنتكلم لاحقاً عن الوحدة السردية لحياة ما والوحدة السردية لشخصية معينة.

الحقيقي، ولكنها تقود إلى عتبة حيرة حقيقية، حين ننتقل من وصف الـ **ماذا**؟ إلى الإسناد لـِ **من**؟ إن المشكلة تأخذ عندها الشكل التالي: إلى أي مدى يمتد التأثير الفعال للبداية، وبالتالي مسؤولية الفاعل، نظراً إلى الطابع اللامحدود لسلسلة النتائج المادية الفعلية؟ هذه المعضلة هي بمعنى ما عكس معضلة الأعمال الأساسية: في حين كنا عندها نتساءل إن كان علينا أن نتوقف في أعلى السلسلة الصاعدة للأسباب، فإننا نتساءل الآن أين علينا أن نتوقف في سافلة السلسلة الهابطة للمعلولات والنتائج؟. والحال أنه إن كانت سببية الفاعل تشكل نوعاً من الصد لحركة صعود سلسلة الأسباب، فإن انتشار فعالية البداية يبدو من دون حدود تقف في وجهه من جهة النتائج والمعلولات. والحال أن هذه القضية التي يمكن أن نسميها قضية مدى البداية، لها علاقة وثيقة مع الأفهوم الكانطي لبداية «نسبياً أولى في المسار الكامل للعالم». ولما كانت بداية العمل لا تتطابق مع بداية العالم لذا تأخذ مكانها كوكبة من البدايات لكل بداية منها مدى يجب علينا بالضبط تقديره بمقارنته مع غيره. لكل واحدة من [130] هذه البدايات، من حقنا أن نتساءل حول ما يمكن تسميته الحدود القصوى لامتداد حكم البداية. هذا السؤال يفتح مشكلة حقيقية يعرفها رجال القانون أو المهتمون بقضايا الجزاء أو غيرهم، وكذلك المؤرخون. فالفاعل ليس **في** النتائج البعيدة كما يكون، بمعنى ما، **في** فعله المباشر. وهكذا فإن المشكلة عندها هي في تعيين حدود حلقة الأحداث التي يمكن أن نعتبره مسؤولاً عنها. والحال أن الأمر ليس بالسهل، وذلك لأسباب عديدة. أولاً حين لا نتابع سوى سلسلة واحدة فإن نتائج عمل معين تنفصل بمعنى ما عن الفاعل، كما ينفصل الخطاب عن الكلمة الحية حين يمر عبر توسط الكتابة. إن قوانين الطبيعة هي التي تتكفل بمتابعة عمل مبادراتنا. وهكذا فإن للعمل نتائج يمكن أن نعتبرها غير مقصودة،

بل حتى منحرفة. غير أن الفصل بين ما يعود إلى الفاعل وما يعود إلى ترابطات السببية الخارجية يتكشف سريعاً عن أنه عملية معقدة جداً. يتوجب علينا أن نكون قادرين على وضع الأجزاء القصدية التي يمكن صياغتها ضمن قياس منطقي عملي صوري جانباً وبعيداً عن الأجزاء التي يمكن تسميتها نسقية (systémiques) لأنها تعبر عن بنية النسق الفيزيائي الدينامي. ولكن كما سنقول ذلك لاحقاً فإن الاستمرارية التي تطيل طاقة البداية تعبّر عن تشابك طريقتَي التواصل، فمن دون هذا التشابك لا نستطيع أن نقول بأن التصرف يعني إحداث تغييرات في العالم.

لِنُضِفْ إلى ذلك أن هناك نوعاً آخر من التشابك يجعل من الصعب أن ننسب إلى فاعل خاص معين سلسلة محددة من الأحداث، وذلك هو تشابك عمل كل واحد مع عمل كل واحد آخر. ولقد ألححنا، في مكان آخر، متبعين في ذلك ف. شاب (W. Schapp)، على الفكرة الخاصة بالحقل السردي بأنه «متشابك في قصص وروايات»[44]؛ إن عمل كل واحد (وروايته) يتشابك ليس فقط مع المسار الطبيعي للأشياء، ولكن كذلك مع المسار الاجتماعي للنشاط البشري. كيف يمكننا بشكل خاص أن نميز في عمل مجموعة ما يعود إلى كل واحد من هؤلاء العاملين الاجتماعيين؟ هذه الصعوبة، كما كانت سابقتها، تهم المؤرخ بقدر ما تهم القاضي، بما أننا أمام تعيين فاعلين بشكل توزيعي محملين إياهم حلقات مختلفة للعمل؛ وهنا كلمة إسناد أو نسبة تعني التوزيع. علينا ألا نخشى أن نقول بأن تحديد النقطة النهائية القصوى التي تتوقف عندها مسؤولية فاعل معين هي قضية قرار يتخذ أكثر مما هي قضية معاينة؛ هنا تأخذ أطروحة هارت[45] كل

---

(44) Wilhelm Schapp, *In Geschichten Verstrickt* (Wiesbaden: Heymann, 1976).

(45) Hart, «The Ascription of Responsibility and Rights».

[131] قوتها وهي تؤكد بأن كل نسبة عمل إلى فاعل هي ـ كما علينا أن نقول ذلك ـ أشبه بقرار ينسب بموجبه القاضي إلى كل جهة من المتخاصمين ما يعود إليها. إن الإسناد يميل من جديد لأن يتطابق مع تحميل التَّبعة، في وضع مواجهة بين مطالب متناحرة. غير أن كون المؤرَخ أيضاً في وضع يتطلب منه توزيع المسؤوليات بين صانعين متعددين لعمل معقد يجعلنا نعتقد أن هذا التحديد للحلقات المتعاقبة للمسؤولية لا يتخذ بالضرورة شكل التجريم والإدانة. إن رايموند أرون، بعد ماكس ڤيبر، لم يكن مخطئاً حين ميز بين المسؤولية التاريخية والمسؤولية الأخلاقية(46). غير أن ما يجمع بين الاثنتين هو بالضبط أنهما تؤكدان الأفهوم الكانطي لبداية أولى نسبياً؛ وبالفعل فإن هذا الأفهوم يحوي ضمناً تعددية من الفاعلين ومن بدايات الأعمال التي تأبى أن تفصح عن هويتها إلا أمام الحلقات المختلفة المتمايزة للعمل التي يمكن أن تنسب إلى كل واحد. والحال أن البنية الصراعية لهذه النسبة لا يمكن أن تزال وتذهب. إن تعيين حد مدى قرار مسؤول يساهم في إقامة عملية الإغلاق التي من دونها لا يمكننا أن نتكلم على سلسلة متكاملة. غير أن مفعول هذا الإغلاق، وهو جوهري لأطروحة السببية المطلقة غير المقيدة، يناقض الانفتاح غير المحدود لسلسلة الأسباب التي تتطلبها الأطروحة المعاكسة في النقيضة الكانطية.

بعد أن قلنا كل هذا، هل نستطيع أن نبقى في المرحلة التناقضية حين نحاول أن نفهم ما هو مدلول الاقتدار على التصرف؟ كانط نفسه لا يقوم بذلك. فبعد أن يقول ويكرر القول بأن أطروحة البداية والأطروحة المعاكسة لها، وكذلك أطروحة النقائض الكوزمولوجية (الخاصة بالكونيات) وأطروحتها المعاكسة

(46) Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, p. 265, n. 1.

يجب «أن ترفض معاً من قبل محكمة العقل»[47]، ويتعامل كانط في النهاية بطريقة مختلفة مع الأفكار المتعالية (الترانسندنتالية) التي يدعوها رياضية والتي لها صلة مع الامتداد المتناهي أو اللامتناهي للمادة (النقيضة الأولى والنقيضة الثانية الكسمولوجيتين). هنا الحل الشكوكي قاطع بلا استئناف. ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الأفكار المتعالية المسماة دينامية المتعلقة بالبداية الأولى نسبياً، وكذلك بداية الأعمال البشرية، والبداية المطلقة للعالم في مجمله، إن الحل للنقيضتين الأوليين كان شكوكياً لأنه «في الرباط الرياضي لسلسلات الظاهرات من المستحيل إدخال أية شروط أخرى غير الشرط الحسي، أي الشرط الذي يكون هو نفسه جزءاً من السلسلة»[48]. وعلى [132] العكس من ذلك فإن حل النقيضة الثالثة والرابعة يمكن أن يكون في إبقاء الأطروحة وعكسها جنباً إلى جنب، وبالفعل فإن السلسلة الدينامية للشروط الحسية لا تزال تسمح بوجود شرط غير متجانس (hétérogène) لا يشكل جزءاً من السلسلة، غير أنه، بما هو معقول محض، يقع خارج السلسلة، وهذا ما يرضي العقل فيضع غير المشروط، على رأس الظاهرات، من دون أن يقلق سلسلة هذه الظاهرات المشروطة دوماً، أو أن يكسرها على عكس مبدإ الفاهمة[49]. وينتج عن ذلك بأن الأطروحة وعكسها يمكن أن تعتبرا صادقتين كلتيهما شرط إبقائهما على مستويين مختلفين. نحن نعرف البقية: إن الحرية كفكرة متعالية محضة، من دون أي رابط ظاهراتي، تشكل المعنى الأخير والنهائي للقدرة من

---

(47) Kant, *Critique de la raison pure*, 1963, p. 378, et 1980, t. 1, p. 1145, (III, 345 [A 501, B 529]).

(48) المصدر نفسه: 1963، ص 393، و1980، ج 1، ص 1106، (III، 360 [A 530، B 558]).

(49) المصدر نفسه، (III، 362 [A 531، B 559]).

تلقاء الذات على ابتداء سلسلة سببية. وعلى هذه الحرية المتعالية (الترنسندنتالية) يتأسس المفهوم العملي للحرية، أي استقلالية الإرادة بالنسبة إلى القيد الذي يأتيها من ميول الحساسية[50]. ولكن ما هي الحرية المتعالية؟ إنها حرية معقولة (تنتمي إلى المعقولات) إن سمّينا معقولاً «ما هو داخل موضوع للحواس لا يشكل هو نفسه ظاهرة»[51]. وتكملة النص تقول: «إن كان بالتالي ما يجب أن يعتبر كظاهرة في العالم الحسي يملك في ذاته قدرة ليست موضوع حدس حسي، غير أنه بواسطته يستطيع أن يكون سبباً للظاهرات، يمكننا عندها أن نعتبر سببية هذا الكائن من وجهَتي نظر، كمعقول بالنسبة إلى عمله، أو كسببية لشيء في ذاته، وكحسي بالنسبة إلى معلولات هذا العمل، أو كسببية لظاهرة في العالم الحسي»[52].

أريد أن أقترح هنا مزجاً آخر للنقيضة، ومثل هذا المخرج كانط نفسه قد اتجه إليه حين أعلن: «لا شيء يمنع من أن ننسب إلى هذا الغرض المتعالي (الترنسندنتالي) بالإضافة إلى خاصته بأن يظهر لنا، سببية كذلك ليست بظاهرة على الرغم من أن تأثيرها نلقاه في الظاهرة»[53]. والحال ما هو هذا التأثير الذي نلقاه في الظاهرة؟ كانط يدعوه **الطابع**، ويميز بين طابعين، الطابع الأمبريقي (التجريبي) والطابع المعقولي. أَوَلسنا نستطيع أن نقول بأنه في معنى غير ظاهراتي لكلمة ظاهرة أي بمعنى ما يبدو ويظهر، فإن ظاهرة التصرف تتطلب بأن تتصل **الأطروحة والأطروحة المناقضة** [133]

(50) المصدر نفسه: 1963، ص 394-408، و1980، ج 1، ص 1167-1187، (III، 362 [A 532، B 560]).

(51) المصدر نفسه: 1963، ص 397، و1980، ج 1، ص 1171، (III، 366 [A 358، B 566]).

(52) المصدر نفسه: 1963، ص 397، و1980، ص 1171-1172.

(53) المصدر نفسه: 1963، ص 397، و1980، ص 1172.

في ظاهرة ـ بالمعنى الذي أوردته لتوي ـ مختصة بالحقل العملي، يمكن أن نسميها **مبادرة**[54]؟

إن التفكير في **المبادرة** هو المهمة التي نقترح أن ننجزها في نهاية هذه الدراسة. إن المبادرة، كما قد نقول، هي **تدخّل** من قبل فاعل العمل في مسار العالم، وهذا التدخل **يتسبب** بالفعل بتغييرات في العالم. نحن لا نستطيع أن نتصور هذا الإمساك الذي يقوم به الفاعل البشري للأشياء، وسط مسار العالم، على حد قول كانط نفسه، إلا كوصل بين عدة أصناف من السببية، وهذا ما يجب أن نقر به صراحة كقيد مرتبط ببنية العمل بما هو مبادرة. وبهذا الخصوص، فإن أرسطو قد مهد الطريق مع أفهومه «سونايتيون» (Sunaition) (المشارك في المسؤولية، المسؤول مع آخَر)، فهذا الأفهوم يجعل من الفاعل سبباً جزئياً ومساعداً في تشكيل الاستعدادات والطباع. غير أننا نذكر الحذر الذي أبداه أرسطو عند إدخاله هذا الأفهوم المزيج والذي يخفف منه بإدخال كلمة (بوس pös) أي بشكل ما. وبالفعل فهو «بشكل ما» تتكون السببيات. لقد لمسنا نحن أنفسنا، مرات عديدة، الحاجة لإجراء مثل هذا الاتحاد، التي تأتي في نهاية المطاف، من ضرورة وصل

---

(54) يمكن إجراء مقارنة مع «إيضاح حول اتحاد الفكرة الكسمولوجية للحرية والضرورة الكلية للطبيعة»؛ (III، 368 [A 543، B 570]). انظر: المصدر نفسه، 1963، ص 399-408، و1980، ج 1، ص 1174-1186. يتحدث كانط بهذا الخصوص عن «العمل البدائي، بالنسبة إلى ظاهرات سبب، هو بصفته سبباً ليس بظاهرة، ولكنه معقول بالنسبة إلى هذه المقدرة التي يتمتع بها مع أنه يجب أن يفهم كمجرد حلقة من سلسلة الطبيعة في العالم الحسي». انظر: المصدر المذكور، 1963، ص 480، و1980، ج 1، ص 1175-1176، (III، 369 [A 544، B 572]). غير أنه بالنسبة إلى كانط فإن المعيار الحصري لحقيقة الحرية المعقولة يكمن في قابلية العمل لأن يخضع إلى قواعد، لأن يطيع أو يخالف الواجب. وأنا هنا سأقاوم هذا الحل الأخلاقي الذي جاء، في رأيي، قبل أوانه، وذلك بأن أبحث في ظاهرة المقدرة على التصرف عن أسباب من أجل تجاوز النقيضة.

الـ **من؟** بـِ الـ **ماذا؟** وكذلك بـِ الـ **لماذا؟** التابعة للعمل. وهذه الضرورة جاءت هي نفسها من الدلالات بنية المترابطة في ما بينها داخل شبكة العمل المفهومية. وتمشياً مع هذه الحاجة، يبدو أنه من الضروري ألا نكتفي فقط بأن نعارض بين الطابع المحدود الذي يمكن إنهاؤه للاستقصاء حول الفاعل، والطابع الذي لا ينتهي للاستقصاء حول الحوافز. إن المقدرة على التصرف هي بالضبط في الصلة مع الاستقصاءين حيث تنعكس الحاجة إلى ربط **من؟** بـ **لماذا؟** من خلال **ماذا؟** العمل. غير أن مجرى التحفيز لا يخرجنا مما يمكن أن نطلق عليه بحذر مستوى «الوقائع الذهنية». [134] إن المقدرة على التصرف تمارس سلطتها على مجرى الطبيعة «الخارجية».

يبدو لي أن التمثيل الأقرب لمثل هذا الوصل قد اقترحه ج. هـ. فون رايت (G. H. von Wright) في كتابه **التفسير والفهم** (*Explanation and Understanding*)[55]، وذلك تحت عنوان «**نموذج شبه سببي**». ولقد أخذت ما قاله بعين الاعتبار في إطار استقصائي المكرس للتفسير في التاريخ[56]. ولكن في الواقع كان عليّ ألا أتوقف عند ابستيمولوجيا المعرفة التاريخية، بل أن أتعداها لآخذ بعين الاعتبار الظاهرة العامة للتدخل. إن النموذج المقترح هو نموذج مركّب، بمعنى أنه يصل أجزاء غائية تقع تحت حكم الاستدلال العملي، وأجزاء نسقية تقع تحت أحكام التفسير السببي. غير أن ما يهم هنا، وما يشكل صعوبة بالغة هو نقاط التلاحم بين الجهتين. وبالفعل فإن كل نتيجة قياس عملي تشكل

---

(55) Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge and Kegan Paul, 1971).

(56) Ricœur, *Temps et récit*, t. I, pp. 187-202.

إني أترك هنا جانباً التأويل السردي الذي اقترحه لترابط الأسباب والغايات في النموذج المسمى شبه سببي.

عملاً حقيقياً يدخل واقعة جديدة في نظام العالم، وهذه الواقعة تطلق بدورها سلسلة سببية. ومن بين تأثيرات هذه السلسلة أن وقائع جديدة تبرز يتحملها الفاعل ذاته أو غيره من الفاعلين على أنها ظروف طارئة. والحال أننا نتساءل ما الذي يجعل ممكناً بشكل أساسي هذا الترابط بين الغايات والأسباب؟ قبل كل شيء وبشكل أساسي المقدرة التي يتمتع بها الفاعل بأن يلائم أحد الأشياء التي يعرف أن يفعلها (التي يعلم بأنه يستطيع أن يفعلها) مع الحالة الأولى لنسق يحدد بعمليته هذه شروط إغلاقه[57]. وبحسب ما يقوله فون رايت نفسه فإن مثل هذا الوصل لا يحصل إلا إذا كنا نشعر بالثقة التامة (we feel confident)، بسبب تجربتنا السابقة بأننا نستطيع أن نحرك نسقاً دينامياً. مع فكرة تحريك نسق فإن أفهوم العمل وأفهوم السببية يتّصل أحدهما بالآخر، كما يؤكد فون رايت. ولكن هل يغطي الواحد الآخر؟

من اللافت حقاً في مثل هذا التحليل الذي أختصره بشكل مريع أن المكونين ـ النسقي والغائي ـ يظلان متميزين، وإن كانا متشابكين. هذا العجز عن تجاوز الانقطاع ـ على الصعيد الابستمولوجي (المعرفي) ـ بين المكونات الخليطة للتدخل، [135] أَوَليس هو الدليل على أنه في نمط من الخطاب مختلف عن النمط الذي نلجأ إليه؟ هنا يمكننا فقط أن نعترف لـ «أنا أستطيع» بأنها المصدر الفعلي للعلاقة بين نظامَي السببية؟ إن ما يجعل من خطاب الـ «أنا أستطيع» خطاباً آخر هو في نهاية المطاف إرجاعه

---

(57) إني أعيد هنا العبارات نفسها التي وردت في عرضي في المجلد الأول، ص 192 من كتابي *Temps et récit*: «إن العمل يحقق نمطاً آخر مدهشاً للإغلاق، وذلك أن الفاعل حين يفعل شيئاً يتعلم بأن «يعزل» نسقاً مغلقاً عن محيطه، ويكتشف إمكانيات التطوير الملتصقة بهذا النسق. وهذا، يتعلمه الفاعل حين يحرك النسق انطلاقاً من حالة أولى يعزلها. إن عملية التحريك هذه تشكل التدخل، وهي قائمة في نقطة تقاطع إحدى قدرات الفاعل وموارد النسق وإمكاناته».

إلى أنطولوجيا الجسد الخاص، أي إلى جسد هو كذلك جسدي، وبسبب ولائه المزدوج لنظام الأجساد الطبيعية ونظام الأشخاص فإنه يقف في نقطة تمفصل قدرة على التصرف نحن نمتلكها، ومسار للأشياء ينتمي إلى نظام العالم. إننا فقط في فينومينولوجيا «أنا أستطيع» هذه، وفي الأنطولوجيا المتاخمة للجسد الخاص يمكننا أن نثبت نهائياً وضع المقدرة على التصرف كواقعة بدائية.

في نهاية هذا البحث المكرس للعلاقة بين العمل وفاعله، من المهم أن نتبين الطرق التي فتحتها الإشكالات المستعصية المتتالية التي تبديها ظاهرة الإسناد. إن أية مراعاة للإشكال المستعصي بما هو استعصاء يجب ألا يحوّل الصحو التفكيري إلى شلل نرضى به. إن ظاهرة الإسناد لا تشكل في النهاية سوى تعيين جزئي ومجرد لما تشير إليه دلالة هوية الذات الفاعلة. من الإشكالية المستعصية للإسناد يمكن بل يجب أن تخرج اندفاعية تتخطى الحدود التي فرضتها نظرية الخطاب، كما عرضناها أعلاه، وتتجه نحو تعيينات أغنى وأكثر ملموسية للهوية الذاتية للذات. إن كل استعصاء من استعصاءات الإسناد يتجه صعوداً نحو تخطٍ نوعي لوجهة النظر الألسنية المحضة.

إن الإشكال المستعصي الأول يستدعي انتقالاً داخلياً إلى وجهة النظر الألسنية، أي الانتقال من علم الدلالة إلى التداولية. وبالفعل فإن ما يميز الإسناد عن نسبة محمول إلى حامل منطقي، هو أولاً قدرة الفاعل على أن يسمي نفسه بنفسه حين يسمي واحداً آخر غيره. إن تأكيد ستراوسن حول تطابق المعنى الذي تحافظ عليه المحمولات النفسانية في الإسناد إلى الذات عينها، وكذلك في الإسناد إلى آخر غير الذات، كان يوجه نحو مثل هذا الانتقال في اتجاه عمليات للغة حيث تسود التسمية المزدوجة للذات وللآخر في وضع التخاطب. وبهذا المعنى فإن الإشكال المستعصي الأول لم يكن عبثاً.

إن الإشكال المستعصي الثاني لا يؤدي هو أيضاً إلى طريق مسدود. إن الصعوبات التي واجهها جهدنا كي نميز بين الإسناد وتحميل التبعة تقودنا لأن نعتقد أن المسافة بين الاثنين يجب أن يملأها بحث حول الأنماط العملية التي تتخطى، بسبب تعقيداتها [136] وتنظيماتها، حدود نظرية العمل نفسها، على الأقل بالمعنى المحدود الذي استعملناه حتى الآن. إن مهمة استقصاء يعمل في ما بعد ويتناول الممارسة والتصرفات العملية هي أن يبين نقاط تثبيت تقدير أخلاقي حقيقي خاص في التصرف البشري بالمعنى الغائي والمعنى الأدبياتي الواجبي، أي بحسب ما هو خيّر وجيد، وبحسب ما هو ملزم وموجب. عندها، وعندها فقط يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار التمفصل بين الإسناد وتحميل التبعة بالمعنى الأخلاقي والقانوني.

أما الإشكال المستعصي الثالث الذي أثاره أفهوم المقدرة على التصرف، أي الفعالية السببية المنسوبة إلى الفاعل، فقد بدا الأصعب للمعالجة. وهو بالفعل كذلك. والمرور بالنقيضة الكانطية الثالثة قد زاد من حدة الظهور بمظهر صعوبة بلا مخرج. غير أننا لم نتورع عن التأكيد بأن هذه النقيضة تتعلق باستراتيجية تضادية مهمتها محاربة تهمة الحجة الكسولة التي تلصق، كما هي العادة، بكل ادعاء بواقعة بدائية أولية. لأننا فعلاً أمام واقعة بدائية أولية، وهي التأكيد بأن الفاعل يملك سلطة العمل، أي سلطة إحداث تغييرات في العالم. إن المرور من المرحلة الانفصالية إلى المرحلة الاتصالية للديالكتيك لم يكن له من هدف سوى رفع ما كان سابقاً للفهم في هذا التأكيد على المقدرة على العمل، إلى مستوى تفكري ونقدي. من أكد على شيء فقد قال شيئين. التأكيد يعني أولاً التوضيح على المستوى الابستمولوجي لظاهرة التقيناها عدة مرات وهي ظاهرة الإقرار. إننا متأكدون بيقين ليس مجرد اعتقاد، «ذوكسا»، أدنى من المعرفة من أننا قادرون على القيام بحركاتنا

المألوفة التي يغرسها دانتو داخل الأعمال الأساسية. غير أن الاعتراف بالواقعة البدائية الأولية المؤكد في اليقين بالمقدرة على العمل، ليس له وجه ابستمولوجي فحسب، بل إن له كذلك وجهاً أنطولوجياً. الواقعة البدائية الأولية في المقدرة على التصرف تشكل جزءاً من كوكبة من الوقائع البدائية التي تنتمي إلى أنطولوجيا الذات، وسنلخّص ذلك في الدراسة العاشرة. وما قلناه لتونا عن فينومينولوجيا «أنا أستطيع» والأنطولوجيا المتاخمة للجسد الخاص يشير في اتجاه أنطولوجيا الذات هذه. أما القول بأية صلات محسوسة فينومينولوجيا الـ «أنا أستطيع» تلك وأنطولوجيا الجسد الخاص هذه، تتبعان أنطولوجيا الذات بما هي ذات عاملة ومتألمة، فإننا لن نتحدث عنه ونثبته، إلا في نهاية مسار طويل يمر عبر فلسفات الذاتية ويتجاوزها. وبهذا المعنى فإن الإشكال المستعصي الثالث للإسناد، لن يتم تجاوزه بالفعل إلا في نهاية مشروعنا هذا.



الدراسة الخامسة

الهوية الشخصية والهوية السردية

[137] مع المناقشات التي أجريناها حول العلاقات بين الفاعل والعمل، هناك سلسلة أولى من الدراسات الموضوعة تحت مظلة المفهوم التحليلي للغة، قد وصلت إلى خاتمتها. في الدراستين الأوليين اكتفينا بتفحص الموارد التي يقدمها إلى تحليل العمل والعلاقات المعقدة بين العمل والفاعل علم الدلالة وكذلك التداولية حين نتفحصهما الواحد بعد الآخر. وخلال هذا التحليل بدا لنا أن نظرية العمل، على الرغم من خضوعها المبدئي لنظرية اللغة، تشكل ميداناً مستقلاً بسبب السمات الخاصة للتصرف الإنساني وأصالة علاقة التصرف بفاعله. ولكي يرسخ هذا الميدان استقلاليته بدا لنا أنه يتطلب تحالفاً جديداً بين التراث التحليلي والتراث الفينومينولوجي والتأويلي، ذلك أن الرهان الأكبر لم يكن معرفة ما يميز الأفعال من بقية الأحداث التي تقع في العالم، ولكن ما الذي يميز الذات التي تحويها ضمناً المقدرة على العمل التي تقوم بصلة الوصل بين التصرف والفاعل. حين تتحرر نظرية العمل من الوصاية التي كانت تخضع لها تستطيع أن تقوم بدور تمهيدي لمسألة الهوية الذاتية. وفي المقابل فإن مسألة الذات الفاعلة، بعد أن تخطت مسألة العمل تحدث تغييرات ضخمة على مستوى التصرف البشري نفسه.

لو ألقينا نظرة استعادية على دراساتنا السابقة لوجدنا أن النقص الأهم الذي كانت تتضمنه يتعلق بشكل واضح بالبُعد **الزمني** الخاص بالذات وبالعمل نفسه كذلك. إن تعريف الشخص من منظور الإرجاع المحدد للهوية، وكذلك تعريف الفاعل ضمن إطار دلالة العمل، وكان المفروض فيهما إغناء المقاربة الأولى، لم يأخذ أي منهما بعين الاعتبار واقعة أن الشخص الذي نتكلم عليه، وأن الفاعل الذي يتوقف عليه العمل، لهما تاريخ، هو تاريخهما الخاص بهما. إن مقاربة الذات في الجهة الثانية لفلسفة اللغة، أي لجهة التلفظ، لم يثر تفكيراً خاصاً حول التغييرات التي [138] تطرأ على ذات فاعلة قادرة على أن تسمي نفسها وهي تعطي العالم دلالته. والحال أن ما أُغفل لم يكن مجرد بُعدها من بين أبعاد عديدة، ولكنه كان إشكالية بأكملها، وهي إشكالية الهوية الشخصية التي لا تستطيع أن تتمفصل إلا ضمن البعد الزمني للوجود الإنساني. ومن أجل التعويض عن هذا النقص الكبير فإني أقترح أن نعيد هنا ورشة النظرية السردية، وذلك ليس من منظور علاقاتها بتكوين الزمن الإنساني، كما حصل في كتابي **الزمان والسرد**، ولكن من منظور مساهمتها في تكوين الذات. إن المجادلات المعاصرة حول مسألة الهوية الشخصية، وهي حيوية جداً في حقل الفلسفة الإنجليزية ـ الأمريكية، بدت وكأنها تقدم فرصة رائعة من أجل المواجهة المباشرة لموضوع التمييز بين العينية والذاتية(*) الذي كنا نفترض وجوده دوماً في الدراسات

(*) الهوية «عينهُ» والهوية «ذاتهُ» مفهومان أساسيان في كل هذا النص، ويعود إليهما ريكور باستمرار، وقد مرّا معنا منذ البداية وشرحناهما بإيجاز في حينه. ولقد لاحظنا أن نقد المؤلف لكل الفلسفة التحليلية الإنجليزية الأمريكية يعود دوماً إلى هذا التمييز، وكأنه يقول بأن كل مثل هذه الفلسفة القائمة على التحليل المنطقي لجمل اللغة يستند دوماً إلى ما هو عينه، إلى هذه العينية التي تحافظ على ذاتها، رغم كل التقلبات، وتبقى هي هي، عينها من دون تغيير، وكأنها جُمّدت مرة واحدة وإلى =

السابقة، ولكننا لم نعالجه إطلاقاً كموضوعة مستقلة. وكلنا الآن أمل بأن نستطيع أن نبرهن، بأنه في إطار النظرية السردية يستطيع الديالكتيك المتحقق المجسّد للذاتية والعينية ـ وليس فقط التمييز الإسمي بين هذين التعبيرين ـ أن يبلغ ذروة تطوره وكامل مداه[1].

حين يخرج أفهوم الهوية السردية منتصراً، كما سيكون الأمر في اعتقادي، من مواجهته مع ارتباكات الهوية الشخصية ومفارقاتها، يصبح بالإمكان أن نستعرض، بأسلوب بنّاء وأقلّ

= الأبد. ولكن اللغة ليست بنية جامدة فقط، بل يتكلمها شخص حي متطور يفعل ويتألم من خلال ممارسته للغته ولقدرته على التأثير في الحياة ومحيطه، وهو يملك ذاتاً متميزة عن هويته العينية، هي هويته الذاتية التي تعيش الزمن وتتطور معه، ولا تتجمد في الزمان (المترجم).

(1) إن أفهوم الهوية السردية الذي أدخلته في المجلد الثالث من كتابي: *Temps et récit* كان استجابة لإشكالية أخرى: في نهاية رحلة طويلة عبر السرد التاريخي والسرد القصصي الخيالي تساءلت إن كانت هناك من بنية للتجربة كفيلة بأن تستوعب الصنفين الكبيرين للسرد. عندها قلت بفرضية الهوية السردية بشخص واحد أو لجماعة بأكملها، وهذه الهوية تصبح بحسب هذه الفرضية مكان القلب والتبادل والتمازج بين التاريخ والخيال والقصص. وبحسب المعرفة الحدسية السابقة للمعرفة الحقيقية التي عندها لحالة الأشياء، أَوَ لسنا نعتقد بأن حياة البشر تصبح أسهل للقراءة وأمتع حين تؤوّل بحسب الحكايات التي يرويها الناس عنها؟ وهذه الحكايات نفسها عن الحياة ألا تصبح أسهل للفهم حين نطبّق عليها النماذج السردية، أي مع إيجاد حبكات مقتبسة من التاريخ الفعلي أو من مصنفات الخيال (الدراما أو الرواية)؟ بدا لي عندها أنه من الممكن جداً أن نقبل السلسلة التالية من التأكيدات على أنها صحيحة: إن فهم الذات هو عملية تأويل، وتأويل الذات بدوره يجد في السرد واسطة بامتياز مفضلاً إياها على بقية الإشارات والعلامات والرموز. والسرد يقتبس من التاريخ بقدر ما يقتبس من القصص الخيالية، جاعلاً من تاريخ حياة قصة خيالية، أو إذا شئنا قصة تاريخية، شابكاً أسلوب العمل التاريخي الحقيقي للسير بالأسلوب الروائي للسير الذاتية الخيالية. إن ما كان ينقص مثل هذا الإدراك الحدسي لمشكلة الهوية السردية هو فهم واضح لما هو موضع الرهان في السؤال عينه عن الهوية، حين نطبقها على الأشخاص أو الجماعات. إن مسألة التقاطع والتشابك بين التاريخ والرواية الخيالية كانت تبعد، بمعنى ما، الانتباه عن الصعوبات الجمّة المتعلقة بمسألة الهوية بما هي هوية. ولمعالجة مثل هذه الصعوبات كرسنا الدراسة الحالية.

[139] مدعاة للجدال، الأطروحة التي أعلنّا عنها منذ مقدمة هذا المصنَّف، والتي تقول بأن النظرية السردية تجد أحد أهم تبريراتها في الدور الذي تمارسه بين وجهة النظر الوصفية حول العمل والتي التزمنا بها حتى الآن، ووجهة النظر الإلزامية التي ستسود في الدراسات اللاحقة. ثلاثية فرضت نفسها عليّ: الوصف والحكاية والإلزام. كل لحظة من لحظات هذا الثالوث تتضمن علاقة نوعية بين تكوين العمل وتكوين الذات. والحال أنّ النظرية السردية لا تستطيع أن تمارس هذا التوسط، أي أن تكون أكثر من مجرد قطعة ملصقة في السلسلة المنفصلة لدراساتنا، إن لم نبرهن من ناحية أولى على أن الحقل العملي الذي تغطيه النظرية السردية هو أوسع من الحقل الذي تغطّيه دلالة جمل العمل وتداوليتها. ومن ناحية ثانية علينا أن نبرهن بأن الأعمال التي تنظم ضمن قصة محكية تملك سمات لا يمكن معالجتها كموضوعات مستقلة، إلا ضمن إطار فلسفة أخلاقية. وبتعبير آخر فإن النظرية السردية لا تقوم حقاً بدور الوسيط بين الوصف والإلزام، إلا إذا كان توسيع الحقل العملي، واستباق الاعتبارات الأخلاقية قائمين ضمناً في البنية نفسها لفعل الرواية. ويكفي الآن أن نقول إنه في العديد من الروايات فإن الذات تبحث عن هويتها على مستوى حياة بكاملها. بين الأعمال القصيرة التي اكتفت بها تحاليلنا السابقة بسبب قيود قواعد جمل العمل، والترابط الحاصل في حياة كاملة الذي يتكلم عليه ديلتي (Dilthey) في كتاباته النظرية حول السيرة الذاتية، ترتفع درجات من التعقيد تحمل نظرية العمل إلى المستوى المطلوب في النظرية السردية[2]. وبالطريقة نفسها فإني أقول مسبقاً إنه ليس هناك من قصة محايدة أخلاقياً. إن الأدب عبارة عن مختبر واسع تجري

(2) لقد عيب غالباً على الفلسفة التحليلية للعمل فقر الأمثلة التي تعطيها. من جهتي فإني لا أسخر من مثل هذا البؤس في استعمال الأمثلة. إن الفلسفة التحليلية للعمل، حين وضعت بين هلالين الاعتبارات الأخلاقية والسياسية، استطاعت أن تركز =

فيه التقديرات والتقييمات وأحكام الاستحسان والإدانة، وهناك تستخدم السردية كحقل تمهيدي للأخلاق. وإلى هذه النظرة المزدوجة، الاستعادية في اتجاه الحقل العملي، والمستقبلية في [140] اتجاه الحقل الأخلاقي، سنكرس دراستنا السادسة التي أشدد هنا على ترابطها الوثيق مع هذه الدراسة الحالية.

1 ـ مشكلة الهوية الشخصية

تشكّل الهوية الشخصية، في نظري، المكان الممتاز للمواجهة بين الاستعمالين الرئيسيين لمفهوم الهوية اللذين أشرت إليهما مرات عديدة من دون أن أعالجهما عن حق كموضوع مستقل. أذكّر بمفردات المواجهة: من جهة الهوية كعينية (في اللاتينية idem وفي الإنجليزية sameness وفي الألمانية Gleichheit) ومن الجهة الثانية الهوية كذاتية (في اللاتينية ipse وفي الإنجليزية selfhood وفي الألمانية Selbstheit). إن الذاتية ليست العينية كما أكدت على ذلك مرات عديدة. ولأن هذا التمييز مجهول ـ القسم الثاني من الدراسة سيبرهن على ذلك ـ لذلك فإن الحلول المتعلقة بالهوية الشخصية التي تجاهلت البعد السردي قد فشلت. إن كان مثل هذا الاختلاف جوهري إلى هذا الحد فإن البعض يتساءل: لماذا لم يعالَج كموضوع مستقل قبل الآن، مع أن شبحه لم يتورع

= جهدها حصراً على كيفية نشوء جمل العمل قواعدياً وتركيبياً ومنطقياً. والحال إننا ندين إلى هذا التقشف في التحليل حتى في النقد الداخلي الذي قمنا به لهذه النظرية حول العمل. ولم نكن بحاجة لأن نعيد إلى العمل لا تعقيدات الممارسات العملية اليومية، ولا البُعد الغائي والأدبياتي الواجبي الذي تتطلبه نظرية أخلاقية حول تحميل التبعة، لكي نرسم الخطوط الأولى لنظرية تتعلق بالهوية الذاتية. إن الأعمال الأبسط والأقل تعقيداً ـ أي تلك التي يسميها دانتو الأعمال الأساسية ـ تكفي كي تظهر كل غموض لغز العينية (الهوية «عينه»)، وفي هذه الأخيرة تختصر، وهي لا تزال في النواة، كل مصاعب نظرية موسعة للهوية الذاتية.

عن قضّ مضجع التحاليل السابقة؟ لسبب محدد تماماً هو أنه لم يرقَ إلى درجة الإشكالية إلا حين أصبحت تضميناته الزمنية تحتل المستوى الأول. مع مسألة الديمومة في الزمن أصبحت المواجهة بين نسختينا للهوية تشكل حقاً معضلة.

1) في النظرة الأولى في الواقع، إن مسألة الديمومة في الزمن تُلحق حصرياً بالهوية ـ عينه، وبمعنى ما تتوِّجها. وتحت هذه الخانة الوحيدة فقط، فإن النظريات التحليلية التي سنتفحصها بعد قليل، تعالج مسألة الهوية الشخصية والمفارقات المتعلقة بها. لنذكر سريعاً التمفصل المفهومي للعينية كي نشير بوضوح إلى المكان البارز الذي تحتله هناك الديمومة في الزمان.

إن العينية مفهوم إضافة وإضافة إضافات. على رأس الكل يأتي التطابق العددي: لو أطلقنا على شيء اسماً لا يتغير في اللغة العادية، وحصل مرتين، لما قلنا إنهما يشكلان شيئين مختلفين، ولكن «شيئاً واحداً بعينه». الهوية التطابقية هنا تعنيَ الوحدانية: والعكس هو الكثرة (ليس واحداً بل اثنان أو عدة). ويقابل هذا المكون الأول لأفهوم الهوية عملية التحقق من الهوية ونقصد به إعادة التحقق من هوية الغرض عينه، وهذا يجعل عملية المعرفة عملية التعرف على الأمر من جديد: الشيء عينه مرتين أو عدة مرات. [141]

تأتي في المرتبة الثانية الهوية **الكيفية**، أو بتعبير آخر التشابه الأقصى: نحن نقول عن س وَ ص بأنهما يرتديان البذلة نفسها أي إنهما يرتديان ثياباً متشابهة إلى درجة أنه يمكن تبديلهما من دون أن يكون لذلك أي تأثير، ويقابل هذا المكون الثاني عملية الاستبدال من دون ضياع الدلالة، **الحقيقة تبقى** (salva veritate).

هذان المكونان للهوية لا يختزل واحدهما الآخر، كما هو الحال عند كانط بالنسبة إلى مقولتَي الكمية والكيفية، غير أن هذا لا يعني أنهما غريبان أحدهما عن الآخر. وبالضبط حين يكون الزمن ملازماً لسلسلة مناسبات حصول الشيء عينه، فإن إعادة

التعرف على هوية الـ «عينه» يمكن أن تثير التردد والشك والاحتجاج، إن التشابه الشديد بين مناسبتين أو أكثر يمكن أن يؤخذ كمعيار غير مباشر لتقوية فرضية الهوية العددية: وهذا ما يحدث حين نتكلم على الهوية المادية الجسدية لشخص معين، إذ ليس من الصعب التعرف على أحد الناس الذي لا يفعل شيئاً سوى الدخول والخروج، الظهور والاختفاء ثم الظهور من جديد، مع أن الشك ليس بعيداً لأننا نقارن إدراكاً حالياً بذكرى حديثة؛ أن تعرِّف ضحية على من اعتدى عليها بين مجموعة من المشتبه بهم الذين يمثلون أمامها يعطي الشك فرصة أولى كي يتسلل إلى النفس، وهذا الشك يزداد مع تباعد المسافة الزمنية. وهكذا فإن متّهماً يمثل أمام حرم المحكمة يستطيع أن يعترض على أنه الشخص عينه المدان الملاحق. ماذا نفعل عندها؟ نقارن الشخص الحالي بعلامات مادية نعتقد أنها الأثر الأكيد لوجوده السابق في أماكن هي موضع نزاع، ويحدث أحياناً أن توسع المقارنة لتشمل شهادات عينية، تعتبر مع هامش كبير للريبة معادلة للمثول السابق للشخص الذي يتم التدقيق فيه؛ إن مسألة معرفة إن كان الإنسان الماثل الآن هنا أمام حرم المحكمة، والمنفذ المفترض لجريمة قديمة هما شخص واحد بعينه يمكن أن تظل من دون جواب أكيد؛ إن محاكمات مجرمي الحرب تعطي الفرصة لمثل هذه المواجهات التي نعرف مصيرها المشكوك في أمره.

إن ضعف معيار التشابه هذا، في حال وجود مسافة زمنية كبرى، هو الذي يوحي إلينا بأن نلجأ إلى معيار آخر ينتمي إلى المكون الثالث لأفهوم الهوية، أي إلى «الاستمرارية غير المنقطعة» بين المرحلة الأولى والمرحلة الأخيرة لتطور من نعتبره الفرد عينه؛ هذا المعيار يسود في كل الحالات التي يعمل فيها النمو والهرم [142] كعاملي عدم تشابه واستتباعاً (par implication) كتنوع عددي؛ وهكذا فإننا نقول عن سنديانة بأنها تبقى هي ذاتها منذ أن كانت

حبة إلى أن تصبح شجرة مكتملة النمو؛ وكذلك نقول الشيء عينه عن حيوان منذ ولادته إلى رحيله؛ وهكذا أيضاً نقول هذا عن إنسان ـ ولا أقول عن شخص ـ بما هو مجرد عيّنة من النوع البشري. إن إظهار هذه الاستمرارية يعمل كمعيار إضافي أو استبدالي للتشابه. إن الإظهار يرتكز على وضع تغييرات ضعيفة في سلسلة منتظمة، وهذه التغييرات حين نأخذها واحداً واحداً تهدد التشابه ولكنها لا تهدمه، وهكذا نفعل نحن مع صورتنا عن أنفسنا في أعمار متعاقبة من حياتنا، وكما نرى فإن الزمن هنا هو عامل عدم تشابه، وابتعاد واختلاف.

لهذا فإن التهديد الذي يمثله للهوية لا يزول كلياً إلا إذا استطعنا أن نطرح، في أساس التشابه والاستمرارية غير المنقطعة للتغيير، مبدأ **الديمومة في الزمان.** على سبيل المثال البنية غير المتغيرة لآلة نغير تدريجياً كل قطعها؛ وكذلك هي الحال بالنسبة إلى أمر يَمسُّنا جميعاً من قريب هو ديمومة الترميز الجيني لفرد بيولوجي؛ إنّ ما يبقى هنا هو تنظيم نسق تركيبي؛ إن فكرة البنية المعارضة لفكرة الحدث تتمشى مع هذا المعيار للهوية، وهو أقوى ما يمكن من المعايير؛ هذه الفكرة تثبت الطابع العلائقي للهوية، الذي لم يكن يظهر في الصياغة القديمة للجوهر، غير أن كانط ثبت هذا الطابع حين صنف الجوهر بين مقولات العلاقة أو الإضافة، بما هو شرط إمكانية التفكير بالتغيير كأمر حاصل لشيء لا يتغير، على الأقل في لحظة إسناد العارض إلى الجوهر. وهكذا فإن الديمومة في الزمن تصبح ترنسندنتالَ (متعاليَ) الهوية العددية[3]. كل إشكالية الهوية الشخصية ستدور حول هذا البحث [143]

---

(3) عند كانط أن نقل فكرة الجوهر من المستوى الأنطولوجي إلى المستوى المتعالي (الترنسندنتالي) قد تم فقط بالتوافق بين المقولة وترسيمها والمبدإ (أو الحكم الأول). الجوهر وهو المقولة الأولى للإضافة (العلاقة) يقابله الترسيم الذي يعلن تكوينه الزمني، أي «ديمومة (Beharrlichkeit) الواقعي في الزمن، أي تمثل أو تصور =

عن غير متغير علائقي مع إعطائه الدلالة القوية للديمومة في الزمن.

2) بعد أن أجرينا هذا التحليل المفهومي للهوية ـ العينية، نستطيع أن نعود إلى المسألة التي تتحكم في هذه الدراسة الحالية: هل الهوية الذاتية للذات الفاعلة تحوي ضمناً شكلاً من أشكال الديمومة الزمنية لا يمكن اختزاله إلى مجرد تعيين تقوم به ركيزة(*) ما حتى بالمعنى الترابطي الذي أعطاه كانط إلى مقولة الجوهر؟ أي باختصار صورة للديمومة في الزمن لا تكون مجرد الترسيم الكلي لمقولة الجوهر؟ ولكي نستعيد تعابير التعارض الذي رافق دراساتنا السابقة: هل يقبل شكل من أشكال الديمومة في الزمن أن يرتبط بالسؤال **من**؟ بما هو واقع غير قابل للاختزال لأي سؤال بصيغة ماذا؟ شكل من أشكال الديمومة في الزمن يكون جواباً عن السؤال: «من أنا»؟

إن هذا السؤال في غاية الصعوبة، وما سنقوله الآن سيظهر ذلك. حين نتكلم على أنفسنا فإننا نملك في الواقع نموذجين للديمومة في الزمن، وأختصرهما بتعبيرين وصفيين ورمزيين: **الطبع**

= هذا الواقع كركيزة (Substract) التعيين التجريبي (الإمبيريقي) للزمن بشكل عام، وهي ركيزة تبقى في حين يتغير كل الباقي». انظر: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud (Paris: PUF, 1963), III, 137 [A 144, B 183], p. 154 et voir aussi: Ibid., édité par Alquié, traduit par J. L. Delamarre et F. Marty, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1980), t. I, p. 889.

ويقابل ترسيم الجوهر المبدأ الذي يعبّر عن تكوينه الإضافي (المماثلة الأولى للتجربة): «كل الظاهرات تحوي شيئاً دائماً (الجوهر) يعتبر الموضوع عينه، وشيئاً متغيراً يعتبر كتعيين محض لهذا الموضوع». المصدر المذكور، 1963، ص 177، III، 162 [A 182]، و1980، ج 1، ص 919. وفي الطبعة الثانية «الجوهر يبقى [beharrt] في كل تغيير للظاهرات، وكميته لا تزيد ولا تنقص في الطبيعة»؛ المصدر المذكور، 1963، ص 177، [B 224]، و1980، ج 1، ص 918-919.

(*) ركيزة (substrat) وهي في الأصل الأساس الذي يسند كل شيء، أي إنها تعني الموضوع الذي يبقى رغم التغيير، وهي هنا عند كانط تقابل مفهوم الجوهر (substance) عند أرسطو (المترجم).

(caractère) **والوفاء بالوعد** (la parole tenue). إننا نقر طوعاً بأن في كل منهما ديمومة نقول بأنها منا نحن أنفسنا. إن فرضيتي تقول بأن قطبية هذين النموذجين لديمومة الشخص تتأتى من أن ديمومة الطبع تعبّر عن التغطية شبه الكاملة التي تقوم بها إحدى إشكاليتَي الهوية العينهُ والهوية الذاتية للأخرى، في حين أن الأمانة للذات في المحافظة على الكلمة المقطوعة (parole donnée) تشكل الابتعاد الأقصى بين ديمومة الذات وديمومة الـ «عينهُ»، وبالتالي تقر تماماً بعدم قابلية اختزال إحدى الإشكاليتين بالأخرى. أسارع فأكمل فرضيتي: إن القطبية التي سأحاول استكشافها توحي بوجود تدخّل من الهوية السردية في التكوين المفهومي للهوية الشخصية، بصورة توسط نوعي بين قطب الطبع حيث تميل الهوية عينه والهوية الذاتية إلى التطابق، وقطب المحافظة على الذات، حيث تتحرر الهوية الذاتية من الهوية العينية. غير أني أستبق الكلام كثيراً!

ماذا يجب أن نفهم من كلمة طبع؟ في أي معنى يكون لهذا التعبير في الوقت عينه قيمة وصفية وقيمة رمزية؟ ولماذا القول بأنه يجمع هوية الذات وهوية «العينهُ»؟ ما الذي يشي، تحت هوية العينهُ، بهوية الذات ويمنعنا من أن نعزو بكل بساطة هوية الطبع وتطابقه إلى هوية العينهُ؟

[144] إني أعني هنا بكلمة طبع مجموع العلامات المميزة التي تسمح بالتعرف من جديد على هوية فرد من البشر على أنه هو عينه. بفضل السمات الوصفية التي سنوردها يجمع هذا الفرد الهوية العددية والكيفية والاستمرارية غير المنقطعة والديمومة في الزمن. ومن هنا فإنه يدل بطريقة رمزية على عينية الشخص.

هذه ليست أول مرة ألتقي بها في طريقي أفهوم الطبع. حين كنت أحرر كتابي **الإرادي واللاإرادي** (المجلد الأول من **فلسفة الإرادة**)، وضعت الطبع تحت عنوان «اللاإرادي المطلق» لكي أقابله بـ «اللاإرادي النسبي» للحوافز داخل نظام القرار الإرادي،

وللقدرات داخل نظام الحركة الإرادية. وبما هو لا إرادي مطلق كنت أعزوه، إضافة إلى اللاوعي والوجود ـ في ـ الحياة الذي تمثله الولادة، إلى هذه الطبقة من وجودنا التي لا نستطيع أن نغيرها، ولكن علينا أن نرضى بها. وكنت قد أشرت إلى الطبيعة الجامدة للطبع بما هو منظور متناه لم نختره، لإطلالتنا على القيم ولاستعمالنا لقدراتنا[4]. ولقد عدت بعد ذلك بعشر سنوات في كتابي **الإنسان الخطّاء** إلى موضوعة الطبع الفاتنة في سياقٍ مختلف

---

(4) إن هذا الجمود في الطبع الذي سأخفف من حدّته لتوّي، كان يستخدم في ذلك الحين كضمان لميدان اسمه علم الطبائع، ونحن اليوم نرى بطريقة أفضل طبيعته التقريبية إن لم نقل الاعتباطية. غير أن ما كان يهمني في تلك المخاطرة هو محاولة إعطاء مقابل موضوعي لهذه الطبقة من وجودنا الذاتي. وهذا ما كنت سأدعوه اليوم تسجيل الطبع في العينية. وبالفعل فإن علم الطبائع كان يريد التعاطي مع الطبع كما لو كان صورة شخصية (بورتريه) مرسومة من الخارج، وكان يعيد تشكيل هذه الصورة بواسطة لعبة من الترابطات بين عدد قليل من الثوابت (النشاط، الانفعال، رد الفعل الأولي، رد الفعل الثاني)، بحيث يرسم عن طريق التركيب بين هذه السمات المميزة تصنيفاً نمطياً كفيلاً بأن يكون قريباً من موضوعه ولو نسبياً. ومهما كانت عمليات التسهيل أو التعقيد التي قام بها علم الطبائع هذا، وهو اليوم لم يعد يهم أحداً، فإنه كان شاهداً، بسبب طموحه نفسه، على القيمة الرمزية للطبع كقدر مكتوب. إن كلمة قَدَر هذه تذكرنا بطريقة لا ترد الجملة الشهيرة لهراقليطس[*] (Héraclite) حين قارب بين كلمة إثوس (éthos) طبع وكلمة ديمون (daîmon) (جنيّ أو شيطان)؛ انظر:
Hermann Diels: *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, 1903), B 112, et *Les Présocratiques*, traduit par J. P. Dumont, D. Delattre et J. L. Poirier, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1988), p. 173.

إن كلمة قدَر هذه تكفي كي تلفت انتباهنا، لأنها لم تعد تعود إلى إشكالية موضوعانية بل وجودية، فالحرية وحدها تملك قدراً أو تكون هي القدر. إن مجرد هذه الملاحظة يعيد إلى التعيينات التي أبرزها علم الطبائع الالتباس الذي جعلها تشارك، في آن واحد، بمملكتين، مملكة الموضوعية ومملكة الوجود. هل هي صورة شخصية مرسومة من الخارج؟ بل كذلك طريقة كي يكون المرء حقيقياً. تركيبة من السمات الدائمة؟ بل أسلوب لا يتجزأ. نمط معيَن؟ بل فرادة غير قابلة للاستبدال. قيد؟ بل قدر هو أنا، أي هذا الشيء عينه الذي عليّ أن أرضى به.

(*) جملة هيراقليطس هي التالية: بالنسبة إلى كل إنسان طبعه هو شيطانه (المترجم).

بعض الشيء. ولكن ليس ضمن قطبية الإرادي واللاإرادي ولكن تحت شعار الموضوعة البسكالية [نسبة إلى باسكال الفيلسوف الفرنسي 1623-1662]، «بعدم التناسب»، وعدم التطابق بين التناهي واللاتناهي. وقد بان لي الطبع عندها طريقتي في الوجود، بحسب منظور متناه يؤثر على انفتاحي على عالم الأشياء والأفكار والقيم والأشخاص(5). [145]

(5) لقد نقل صراحة هذا الأفهوم للمنظور من المستوى النظري التأملي، وبالضبط من الفينومينولوجيا الهوسرلية للإدراك إلى المستوى العملي. وهكذا فقد استخدم كخلاصة لكل مظاهر التناهي العملي (قابلية الاستجابة عند الرغبة، استمرارية العادات) وهذا ما سمح لي للمرة الأولى بأن أشدد على طابع الكليانية المتناهية للطبع: وهكذا فقد تكلمت على الطبع «كانفتاح محدود لحقل دافعنا حين نأخذه بمجموعة». هذا التفسير الثاني للطبع في كتابي *L'Homme faillible* أثبت بمعنى ما عينية الطبع، وكان ذلك ربما على حساب تشديد مفرط على جموديته، متأثراً بذلك بقراءة بعض نصوص ألان (Alain) الباهرة والموافقة على ما جاء فيها. وهكذا فلقد ذهبت إلى حد القول بأنه على عكس منظور الإدراك الذي أستطيع أن أغيره بأن أنتقل من مكاني «لم تعد هناك من حركة أغير بها الأصل صفر للمجال الكلي لحافزي» (ص 79). ولقد قلت كذلك بأن ولادتي هي «ما سبق فكان هنا من طبعي» (ص 80). وهكذا كان بالإمكان تعريف الطبع، من دون اعتبار لأي فارق بسيط «كطبيعة جامدة وموروثة» (المصدر المذكور). ولكن في الوقت عينه فإن التصاق المنظور بحركة الانفتاح التي أُعرّف بها فعل الوجود فرض علي وضع الطبع داخل مستوى الوجود الذي أشير فيه اليوم إلى خاصويتي (mienneté) (انتمائه إلى كل ما يخصني): «إن الطبع هو الانفتاح المتناهي لوجودي مأخوذاً ككل» (ص 72). إني اليوم أقول بأن الطبع هو العينية في الخاصويتي. في *L'Homme faillible* كان السبب الأساسي لوضع الطبع من ناحية الوجود المعيش، على الرغم من جموده المفترض، علاقته المتباينة مع قطب اللاتناهي الذي كنت أراه متمثلاً بأفهوم السعادة، وذلك من خلال منظور أرسطي وكانطي في آن معاً. إن الانفتاح الذي كان الطبع يمثل بالنسبة إليه الانغلاق والتحيز التكويني هو استهداف السعادة. هذا التعارض كان له ما يبرره في أنتروبولوجيا متنبهة من ناحية إلى «ثغرة» الوجود، مما يجعل «السقوط» في الشر ممكناً، وجاهزة من ناحية أخرى لتأويل عدم التناسب المسؤول عن قابلية الوقوع في الخطإ بتعابير الثنائي المتناهي ـ اللامتناهي. إن الحسنة الكبرى كانت تحميل كل ثقل الهشاشة للحد الثالث (الحد الأوسط) وهو مكان وجود الثغرة الوجودية. إن الدراسة الحالية ستضع السردية في وضع مشابه، وهو وضع التوسط بين طرفين.

وبطريقة معينة ما زلت أتابع استقصائي في الاتجاه عينه. يبدو لي الطبع، اليوم أيضاً، وكأنه القطب الآخر لقطبية وجودية أساسية. ولكن بدل أن أتصور الطبع من داخل إشكالية المنظور والانفتاح وأعتبره القطب المتناهي للوجود، فإني أوّلته هنا بالنسبة إلى موقعه في إشكالية الهوية. إن الفضيلة الأساسية لمثل هذا التغير في القول هي المساءلة حول وضع جمودية الطبع التي سلّمتُ بها كحقيقة مكتسبة في تحاليلي السابقة. في الواقع فإن هذه الجمودية تبدت من نوع خاص كما تشهد على ذلك إعادة تأويل الطبع باستعمال تعابير الاستعداد المكتسب. مع هذا الأفهوم فإن [146] البُعد الزمني للطبع يسمح بأن يعالج كموضوعة مستقلة لأجل ذاته. إنني اليوم أقول بأن الطبع يشير إلى مجموع الاستعدادات المستديمة التي بفضلها نتعرف على الشخص. وبهذه الصفة فإن الطبع يمكن أن يشكل النقطة القصوى حيث لا تعود إشكالية الهوية الذاتية تتميز عن إشكالية الهوية «عينه»، ونحن نميل إلى عدم التمييز بين الإشكاليتين. وبالتالي فإنه من المهم أن نتساءل حول البُعد الزمني للاستعداد: إن هذا البعد هو الذي سيضع لاحقاً الطبع على طريق سردانية (narrativisation) الهوية الشخصية.

أولاً يتصل بأفهوم الاستعداد أفهوم العادة مع تكافئه (valence) المزدوج كعادة لا تزال تصنع وتتكون كما يقال، وعادة قد اكتسبت سابقاً[6]. والحال أن هاتين السمتين لهما دلالة زمنية

---

(6) إن أرسطو هو أول من قارب بين الطبع والعادة، وذلك بفضل شبه المجانسة للكلمتين في اليونانية. فكلمة الطبع هي إيثوس (êthos)، والعادة إثوس (éthos). ومن التعبير إثوس ينتقل إلى التعبير هكسيس (hexis) (الاستعداد المكتسب) وهذا الأخير يشكل المفهوم الأنثروبولوجي الأساسي الذي يقيم عليه فلسفته الأخلاقية، بمعنى أن الفضائل هي عبارة عن مثل هذه الاستعدادات المكتسبة المتمشية مع القاعدة المستقيمة وتحت مراقبة الإنسان الفطن العاقل. انظر: Aristote, *Ethique à* =

بديهية: العادة تعطي تاريخاً للطبع؛ غير أنه تاريخ يميل الترسب فيه إلى أن يغطي كل التجديد الذي سبقه، بل حتى يميل إلى إلغائه. ولقد كان رافيسون (Ravaisson) أول من عبّر عن اندهاشه أمام هذه القوة للعادة حيث رأى فيها العودة من الحرية إلى الطبيعة، وكان ذلك في أطروحته الشهيرة بعنوان «في العادة». إن هذا الترسب هو الذي يمنح الطبع هذا النوع من الديمومة في الزمن التي أُؤوّلها هنا على أنها تغطية الهوية الذاتية بواسطة الهوية العينية. غير أن هذه التغطية لا تلغي الاختلاف بين الإشكاليتين: حتى بما هو طبيعة ثانية فإن طبعي هو أنا، أنا نفسي الهوية الذاتية خاصتي، غير أن هذه الذاتية تأتيني كهوية عينية كل عادة تعلمتها واكتسبتها وأصبحت استعداداً مستديماً تشكل سمة ـ بالضبط سمة طبع ـ أي إشارة مميزة يمكن بفضلها التعرف على شخص ما، والتثبت من هويته على أنه الشخص عينه، فالطبع ليس بشيء آخر سوى مجموع هذه العلامات المميزة.

ثانياً، تلحق بأفهوم الاستعداد مجموع التماهيات المكتسبة التي يدخل بواسطتها شيء من الآخر في تكوين «العينهُ». وبالفعل فإن هوية شخص ما أو جماعة معينة مصنوعة، في جزء كبير منها، من هذه التماهيات في قيم أو مبادئ أو مثل عليا أو نماذج أو أبطال التي يجد الشخص نفسه فيها، أو تجد ذلك المجموعة. إن الـ «يجد المرء نفسه في» تساهم في أن يعترف المرء بـ... أن [147] التماهي في شخصيات بطولية يُظهر بوضوح هذه الغيرية التي نأخذها على عاتقنا، غير أن هذه الغيرية كانت كامنة في التماهي في القيم الذي يجعل المرء يضع «قضية» معينة فوق اعتبار حياته نفسها. عنصر من الصدق والإخلاص يدخل بهذه الطريقة إلى

Nicomaque, nouvelle traduction avec intervention et notes de J. Tricot, 6e éd. = (Paris: Vrin, 1987), III, 4, 1112 a 13 sq.; VI, 2, 1139 a 23-24, et VI, 13, 1144 b 27.

الطبع ويجعله يتحول إلى الأمانة، وبالتالي إلى المحافظة على الذات. هنا قطبا الهوية يتآلفان. وهذا يبرهن بأننا لا نستطيع أن نفكر حتى النهاية الهوية «عينه» للشخص الإنساني من دون التفكير في الهوية الذاتية، حتى حين تغطي الواحدة الأخرى. وهكذا تندمج في سمات الطبع مظاهر التفضيل التقييمي التي تحدد الشكل الأخلاقي للطبع، بالمعنى الأرسطي للكلمة[7]. وهذا يتم بفضل سيرورة موازية لاكتساب عادة، أي بعملية الاستبطان التي تلغي التأثير الأولي للغيرية، أو على الأقل تحمله من الخارج إلى الداخل. إن النظرية الفرويدية حول الأنا الأعلى لها علاقة مع هذه الظاهرة التي تعطي عمليةَ الاستبطان شكلاً من أشكال الترسب. وهكذا تستقر التفضيلات، والتثمينات والتقديرات بطريقة تجعلنا نستطيع أن نتعرف إلى أي شخص بفضل استعداداته التي نستطيع أن نسميها التقديرية. ولهذا فإن أي تصرف لا يتناسب مع هذا النوع من الاستعدادات يجعلنا نقول بأنه ليس من طبع الشخص الذي نتكلم عليه، وأن هذا الأخير لم يعد هو نفسه، بل إنه أصبح خارج ذاته.

بفضل هذا الاستقرار الذي يعود إلى العادات والتماهيات المكتسبة، أي بتعبير آخر الاستعدادات، فإن الطبع يضمن في وقت واحد الهوية العددية والهوية الكيفية والاستمرارية غير المنقطعة في التغيير نفسه، وكذلك أخيراً الديمومة في الزمن، وهذه كلها هي التي تحدد العينية (الهوية عينه). إني أقول بطريقة لا تكاد تكون مفارقة بأن هوية الطبع تعبر عن التحاق **ماذا؟** بـ **من؟** إن الطبع هو حقاً الـ ماذا؟ الخاص بـ «من». إنه لم يعد بالضبط الـ ماذا الذي لا يزال خارج الـ «من»، كما كان الأمر في نظرية العمل حيث كان باستطاعتنا أن نميز بين ما يفعله أحد

(7) حول التقييم باعتباره عتبة الأخلاق، انظر الدراسة السابعة من هذا الكتاب.

الناس، وذلك الذي يفعل (ولقد رأينا غنى هذا التمييز وأفخاخه، وكيف أنه يقود مباشرة إلى مشكلة الإسناد). إننا بالفعل هنا أمام تغطية الـ «**من**»؟ بواسطة الـ «**ماذا**»؟، وهذا يجعلنا ننزاح من السؤال: **من أنا**؟ إلى السؤال: **ماذا أنا**؟

غير أن تغطية الهوية العينية للهوية الذاتية ليست طغياناً كاملاً إلى درجة أنها تتطلب أن نتخلى عن التمييز بينهما. إن جدلية التجديد والترسب التي تتضمنها سيرورة التماهي نجدها هناك كي تذكرنا بأن للطبع تاريخاً متقلِّصاً كما يقال، وذلك بالمعنى [148] المزدوج لكلمة «تقلّص»: اختصار وإصابة. ومن هنا كان من السهل أن ندرك بأن القطب المستقر للطبع يمكن أن يتخذ بُعداً سردياً، كما نرى ذلك في استعمالات التعبير طبع (كاركتير) التي تساويه بشخصية قصة مروية، وما قلّصه الترسب فإن القصة تستطيع أن تعيد انتشاره. واللغة الاستعدادية التي دافع عنها جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) في كتابه **مفهوم الذهن** *The Concept of Mind* (مترجم إلى الفرنسية تحت عنوان **مفهوم الروح** *La Notion d'esprit*) هي التي تحضّر لهذا الانتشار السردي. إن الحاجة إلى إعادة وضع الطبع في حركة السرد تؤكدها العديد من الجدالات العقيمة القائمة حول الهوية، وبشكل خاص حين يكون موضوع الرهان هوية جماعة تاريخية. حين عالج فيرنان برودل (Fernand Braudel) **هوية فرنسا** *L'Identité de la France* (وهو عنوان أحد كتبه) فقد بذل بالطبع جهداً كبيراً لكي يستخرج السمات المميزة المستديمة، بل والدائمة التي نتعرف بها على فرنسا بما هي شبه ـ شخصية. غير أن هذه السمات، حين تعزل عن التاريخ والجغرافيا، وهذا ما لم يفعله المؤرخ الكبير، تتجمد وتمنح أسوأ أيديولوجيات «الهوية القومية» الفرصة كي تفلت من عقالها. إن مهمة التفكير بالهوية السردية هي أن تضع في الميزان السمات الجامدة التي تدين بها هذه الهوية إلى رسوّ تاريخ حياة

بأكملها في طبع معيّن، والسمات التي تميل إلى فصل هوية الذات عن عينية الطبع.

3) قبل أن ندخل في هذه الطريق من المهم أن نظهر الحجة لصالح التمييز بين هوية الذات الفاعلة وهوية الـ عينه، وأن نتحدث عن الاستعمال الذي نقوم به لأفهوم الهوية في السياقات التي يتوقف فيها نوعا الهوية عن تغطية أحدهما الآخر حتى إنهما ينفصلان تماماً معرِّيين، بمعنى ما، ذاتية الذات التي أصبحت من دون مساندة العينية. وفي الواقع فإن هناك نموذجاً آخر للديمومة في الزمن غير الطبع. إنه نموذج الوفاء بالعهد في الأمانة للكلمة المقطوعة. إني أرى في هذا الوفاء الصورة الرمزية لهوية معارضة قطبياً لهوية الطبع. إن الوفاء بالعهد يقول بإبقاء للذات لا يقبل بأن يسجل، كما يحدث للطبع، في بُعد الشيء ما بشكل عام، ولكن فقط في بُعد الـ **من**؟ هنا أيضاً فإن استعمال الكلمات دليل جيد، فدوام الطبع[8] شيء، ودوام الوفاء للكلمة المعطاة والعهد المقطوع شيء آخر. إن استمرارية الطبع شيء، والثبات في الصداقة شيء آخر. بهذا الصدد فإن هيدغر (Heidegger) على صواب حين يميز من الديمومة الجوهرية ما يدعوه المحافظة على الذات (Selbständigkeit) التي تتفكك إلى Selbst-Ständigkeit [149] ويترجمها مارتينو (Martineau) بالتعبير «الإبقاء على الذات» (maintien de soi) لا بالتعبير «الثبات على الذات» (constance à soi)، كما أفعل أنا في الجزء الثالث من كتابي **الزمان والسرد**[9].

---

(8) من اللافت جداً للنظر أن كانط يشير إلى الجوهر (المقولة الأولى للإضافة أو العلاقة) بالتعبير das Geharrliche (أي ما يبقى ويثابر). انظر ص 256 من هذا الكتاب، الهامش رقم (3).

(9) «إن الدازاين (Dasein)، أنطولوجياً، يختلف بشكل أساسي عن كل كائن تحت تصرفنا أو حقيقي. إن قيامه لا يتأسس على جوهرية جوهر معين ولكن على الإبقاء على الذات ـ عينها الموجودة وهي التي أدرك كيانها كانهمام». انظر: Martin =

إن هذا التمييز المهم جداً يبقى قائماً، حتى وإن لم يكن من المؤكد أن «التصميم السابق»، أمام الموت، يستنفد معنى الإبقاء والمحافظة على الذات[10]. ومثل هذا الموقف يعبّر جيداً عن استثمار وجودي معين لمتعاليات الوجود التي يسميها هيدغر وجودانية، ولها تتبع الهوية الذاتية. هناك مواقف أخرى تقع على موقع لقاء الوجوداني والوجودي مثل كل التحاليل الهيدغرية التي تدور حول الوجود ـ نحو الموت أو الوجود من ـ أجل ـ الموت، تظهر بجلاء الترابط الأساسي بين إشكالية الديمومة في الزمن، وإشكالية الذات الفاعلة بوصف هذه الأخيرة لا تتطابق مع الـ عينه.

بهذا الصدد، فإن الوفاء بالعهد والوعد، كما ذكّرنا بذلك قبل قليل، يشكّل على ما يبدو، تحدياً للزمن ونكراناً للتغيير: على الرغم من تغيير محتمل لرغبتي ومن تغيير لرأيي ولميلي فإني «أبقى على العهد». ليس من الضروري، كي يكون لها معنى، أن نضع المحافظة على الكلمة المعطاة تحت أفق الوجود ـ من أجل الموت أو نحو ـ الموت. إن التبرير الأخلاقي الصحيح للوعد

Heidegger, *Etre et temps*, traduit par E. Martineau (Authentica: Editions hors = commerce, 1989), [303].

الذي يغير، بحسب السياق، ترجمته للتعبير الألماني Selbst-Ständigkeit، انظر الهامش التالي. أما فوزان (F. Vezin) فإنه يترجم النص نفسه كما يلي: «يختلف الدازاين أنطولوجياً بشكل أساسي عن كل شيء هناك أمامنا، وعن كل ما هو حقيقي. وما فيه قيامه لا يختزل إلى جوهرية جوهر، بل إلى ثبات في الذات الخاصة بالذات ـ عينها الموجودة والتي كانت قد أدركت كانهمام» (المصدر المذكور، [303]، ص 363). صحيح أن هيدغر يقول هنا Selbständigkeit التي يترجمها مارتينو بالاستقلال الذاتي، ولم يقل هيدغر بعد Selbst-Ständigkeit.

(10) الإبقاء على الذات (الاستقلال الذاتي) [die Selbst- Ständigkeit] لا يعني وجودانياً شيئاً آخر غير التصميم السابق (المصدر نفسه، ص 227 [322]). «إن ثبات الذات [Selbständigkeit] لا يعني وجودانياً شيئاً آخر غير التصميم السائر في طريقه»؛ (Heidegger, Ibid. traduit par F. Vezin, (Paris: Gallimard, 1986), pp. 382-383, [322]).

يكفي في حد ذاته، ويمكننا أن نؤسسه على الإلزام بالمحافظة على مؤسسة اللغة والتجاوب مع الثقة التي يضعها الآخر في وفائي. إن هذا التبرير الأخلاقي، حين يؤخذ على ما هو، يفصح عن مضامينه الزمنية وهي عبارة عن صيغة للديمومة في الزمن كفيلة بأن تكون متعارضة مع صيغة الطبع. هنا بالضبط تتوقف الهوية الذاتية والهوية العينية عن التطابق. هنا بالتالي، فإن التباس أفهوم الديمومة في الزمن يتحلل.

[150] إن هذه الطريقة الجديدة[11] بمعارضة عينية الطبع بالإبقاء على الذات ـ عينها في الوعد، تفتح مجالاً للمعنى علينا أن نملأه. إن هذا المجال تفتحه، من الناحية الزمنية، القطبية القائمة بين نموذجين للديمومة في الزمان هما الدوام في الطبع والإبقاء على الذات في الوعد. على مستوى الزمانية علينا إذاً أن نبحث عن هذا التوسط. والحال هو أن هذا «الوسط» قد شغله، في رأيي، أفهوم الهوية السردية. بعد أن وضعناه في هذا المضمار لن نعجب بأن نرى الهوية السردية تتأرجح بين حدين، حدّ أقصى أسفل حيث تعبّر الديمومة في الزمن عن الخلط بين الـ «عينهُ»

(11) الطريقة جديدة إن نحن قارناها بالاستراتيجية التي عرضتها في مصنفاتي السابقة. في كتابي *Le Volontaire et l'involontaire* لم يكن التوسط يشكل مشكلة أساسية، كنت أتكلم عندها بكل بساطة وهدوء على التجاوب والتبادل بين الإرادي واللاإرادي، وكنت أعيد من دون أي شعور بالتردد صيغة مين دي بيران (Maine de Biran): «الإنسان سهل وبسيط في حيويته معقد في إنسانيته (Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate)». أكثر ما كنت أستطيع قوله هو أن الإرادي الخاص بالدافع والقدرات كان يشغل مكاناً وسطاً بين الطرفين المتمثلين بالمشروع وبالطبع. أما في *L'Homme faillible* المبني بأكمله على فكرة «عدم التناسب» عند الإنسان، فإن مسألة الحد الثالث، الحد الأوسط وهو مكان الهشاشة بامتياز، أصبحت هي موضع رهان المشروع بأكمله. ولما كنت قد عرضت المشكلة بتعابير المتناهي واللامتناهي فقد رأيت في احترام الشخص المعنوي الذي يمثل الوحدة بين الخاص الجزئي والكلي الممثلة عند كانط بفكرة الإنسانية، الحد الثالث، الأوسط، الذي يتطلبه عدم التناسب بين الطبع والسعادة.

والهوية الذاتية، وحدّ أقصى أعلى حيث تطرح الذاتية مسألة هويتها من دون أي عون أو مساندة من العينية.

غير أنه علينا قبل ذلك أن نتفحص عناوين نظريات الهوية الشخصية التي تتجاهل في آن معاً التمييز بين الهوية العينية والهوية الذاتية والموارد التي تقدمها السردية من أجل حل مفارقات الهوية الشخصية، لأن هذه النظريات عينها لها ميزة طرحها بتعابير قوية وواضحة.

2 ـ مفارقات الهوية الشخصية

1) من دون الخيط المرشد وهو التمييز بين نموذجين للهوية، ومن دون عون التوسط السردي، فإن مسألة الهوية الشخصية تضيع بين ألغاز المصاعب والمفارقات التي تشلّ التقدم، ولقد تعلمت ذلك الفلسفات ذات اللغة الإنجليزية والثقافة التحليلية عند لوك (Locke) وعند هيوم (Hume) أولاً.

ولقد حفظ التراث من الأول المعادلة بين الهوية الشخصية والذاكرة. ولكن علينا أن نرى كم دفع ثمن هذه المعادلة من تفكك [151] في الحجة وأمور لا تصدق على مستوى النتائج. لنتناول أولاً التفكك في الحجة: في مطلع الفصل السابع والعشرين الشهير لكتاب **رسالة فلسفية حول العقل (الفاهمة) البشري**[12]، المسمى **الهوية ـ التطابق والتنوع**، يدخل لوك مفهوماً للهوية يخرج عن نطاق خيارنا المزدوج بين العينية والذاتية؛ فبعد أن يقول لوك بأن الهوية تأتي نتيجة مقارنة يدخل الفكرة الغريبة لهوية شيء أو تطابقه مع ذاته (حرفياً العينية مع ذاتها sameness with itself)؛ وبالفعل، فإننا حين نقارن شيئاً مع ذاته في أزمنة مختلفة نستطيع عندها أن

(12) John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par Pierre Coste (Paris: Vrin, 1972); (2e éd., 1694).

نكوّن أفكارنا عن الهوية والتطابق والتنوع؛ «حين نتساءل إن كان شيء معين هو عينه [same] أم لا، فإننا نرجع دوماً إلى شيء وجد في زمن محدد ومكان محدد، ونحن متأكدون بأنه في تلك اللحظة كان هذا الشيء مساوياً لنفسه (هو عينه مع ذاته [the same with itself])». هذا التعريف يجمع صفات الهوية/ العينية من أجل عملية المقارنة، وصفات الهوية الذاتية بفضل ما سبق فكان تصادفاً آنياً لشيء مع ذاته، وقد حوفظ عليه خلال مرور الزمن. غير أن بقية التحليل تفكّك تكافؤي الهوية والتطابق. ففي المجموعة الأولى للأمثلة المضروبة، وهي مثل السفينة التي غُيرت كل قطعها، والسنديانة التي نرافق نموها منذ أن كانت حبة إلى أن أصبحت شجرة وارفة، والحيوان بل والإنسان الذي نتابع تطوره من الولادة إلى الوفاة، نلاحظ أن العينية هي التي تسود؛ فالعنصر المشترك لكل هذه الأمثلة هو ديمومة التنظيم الذي لا يستدعي، وهذا أمر حقيقي، اللجوء إلى أية جوهرانية (substantialisme). ولكن حين يصل الأمر إلى الهوية الشخصية التي لا يخلط لوك بينها وبين هوية الإنسان فإنه يعزو إلى التفكير الآني «العينية مع الذات نفسها»، كما نتبين ذلك من التعريف العام. يبقى فقط أن نوسع امتياز تفكير اللحظة إلى الاستمرارية والدوام، ويكفي أن نعتبر الذاكرة كامتداد استعادي للتفكير إلى أقصى حد تستطيع أن تعود به في الماضي؛ وبفضل تحول التفكير هذا إلى ذاكرة «فإن العينية مع الذات نفسها» يمكن أن نقول عنها إنها تتمدد خلال الزمن. وهكذا فقد اعتقد لوك أنه يستطيع أن يدخل قطيعة في مجرى تحليله، من دون أن يحتاج إلى التخلي عن مفهومه العام عن «عينية شيء مع ذاته عينها». ومع ذلك فإن منعطف التفكير والذاكرة يشكل في الواقع انقلاباً مفهومياً حيث تحل الذاتية بصمت محل العينية.

غير أن لوك لم يثر الحيرة الكبرى على مستوى تماسك [152]

حجته: التقليد الفلسفي سجل لصالحه اختراعه لمعيار للهوية هو معيار الهوية النفسانية، وقد أصبح من بعدئذ باستطاعتنا أن نعارضه بمعيار الهوية الجسدية التي كانت تنتمي إليها في الواقع السلسلة الأولى للأمثلة، حيث يسود دوام تنظيم يمكن ملاحظته من الخارج. إن النقاش حول معايير الهوية سيشغل بعد ذلك المشهد الأول وسيثير مرافعات متعارضة وعلى درجة واحدة من القبول لصالح هذا المعيار أو ذلك. وهكذا مثلاً يواجَه لوك وأنصاره بانتظام باعتراض باسم الإشكالات المستعصية المختصة بهوية معلقة على شهادة الذاكرة وحدها؛ وهي إشكالات مستعصية نفسية تتعلق بالحدود القصوى للذاكرة وتقطعاتها (خلال النوم مثلاً) وعيوبها ونسيانها، وكذلك فهناك إشكالات مستعصية أنطولوجية بالفعل: فبدل أن نقول بأنّ الشخص يوجد بقدر ما يتذكر أَوَليس من الأصدق أن نعزو استمرارية الذاكرة إلى الوجود المتواصل لنفس/ جوهر؟ هذا كان تساؤل ج. بتلر[13] (J. Butler). لقد كشف لوك، من دون أن يقصد ذلك، الطابع الإشكالي الاستعصائي لسؤال الهوية نفسه. وتشهد على ذلك، أكثر من أي شيء آخر المفارقات التي قبلها من دون أن يهتز له جفن، ولكن أنصاره الذين جاؤوا من بعده حولوها إلى اختبارات لا يمكن البت بها. لنأخذ حالة أمير ننقل ذاكرته ونزرعها في جسد إسكافي فهل يصبح هذا الأمير الذي يتذكر هو أنه كانه، أم يبقى الإسكافي الذي يستمر بقية الناس بمعرفته والتعرف إليه؟ لوك نفسه بقي منسجماً مع نفسه وحسم القضية لصالح الحل الأول. غير أن القرّاء الحديثين، وهم حساسون أكثر من السابق حيال التصادم الحاصل بين معيارين متعارضين، يقررون عدم المقدرة على بتّ

(13) J. Butler, «Of Personal Identity,» *The Analogy of Religion* (1736), in: John Perry, ed., *Personal Identity* (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1975), pp. 99-105.

مثل هذه القضية. وبهذه الطريقة فإن عهد الحالات المحيِّرة (puzzling cases) المستعصية قد فتح على مصراعيه على الرغم من وثوقية لوك. سنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً[14].

[153] قبل ذلك بدأ مع هيوم عصر الشك والريبة. ويطرح علينا هيوم مفهوماً متشدداً لعلاقة الهوية في مطلع التحليل الذي نقرأه في مصنّفه الشهير **رسالة حول الطبيعة البشرية**[15]: «إننا نملك فكرة واضحة متميزة عن موضوع يظل غير متغير وغير منقطع خلال تغيير مفترض في الزمان، وهذه الفكرة نحن ندعوها الهوية/ التطابق أو الـ عينه (sameness)»[16]. ليس هناك من التباس إذاً على الإطلاق: ليس هناك سوى نموذج واحد للهوية، الهوية العينية. وكما فعل لوك يفعل هيوم فيجوب سلسلة من الأمثلة النمطية من السفن إلى النباتات، إلى الحيوانات، وصولاً إلى البشر. غير أنه على خلاف لوك يُدخِل، منذ أمثلته الأولى، **درجات** في منح لقب الهوية، آخذاً في الحسبان، مثلاً، إن كانت

---

(14) إن الوضع الذي خلقته فرضية انتقال نفس بعينها إلى جسد آخر لم يبدأ بالظهور على أنه أقل تعييناً مما يعتقد وأنه ليس مجرد مفارقة أي مجرد مخالف للحس السليم (sens commun)، عند لوك نفسه بل عند من جاؤوا بعده. إذ كيف يمكن ذاكرة الأمير ألا تؤثر في جسد الإسكافي على صعيد صوته وحركاته وانتصابه ومشيته؟ وأين نضع التعبير العادي لطبع الإسكافي بالنسبة إلى تعبير ذاكرة الأمير؟ ما أصبح إشكالية بعد لوك ولم يكن كذلك بالنسبة إليه هو إمكانية التمييز بين معيارين للهوية: الهوية المدعوة للنفسانية والهوية التي ندعوها جسدية، كما لو لم يكن تعبير الذاكرة ظاهرة جسدية. في الواقع فإن العيب الملازم لمفارقة لوك، بالإضافة إلى الحلقة المفرغة المحتملة التي تقود إليها حجته، يكمن في الوصف الناقص للوضع الذي خلقه الانتقال الوهمي للنفس.

(15) David Hume, *Traité de la nature humaine*, 2 vols. Traduit par A. Leroy (Paris: Aubier-Montaigne, 1968), livre I, 4e partie, 6e section (1739).

(16) المصدر نفسه. هذه ترجمة المؤلف ريكور، الترجمة الفرنسية التي قام بها لوروا (Leroy) لا تفي بالغرض لأنها تترجم بصورة تقريبية الكلمة الإنجليزية sameness بـ du-même. (المصدر المذكور، ج 1، ص 345) وكلمة self بكلمة moi.

التحولات التي تصيب كائناً مادياً أو حياً تأخذ وقتاً طويلاً إلى هذا الحد أو ذاك أو تأتي فجائية تقريباً.

وهكذا فإن مسألة الهوية منذ البداية لم تعد تخضع للإجابات بأحد اللونين الأسود أو الأبيض. غير أن خلاف هيوم الأساسي مع لوك يبقى أنه لا يقلب معاييره لإعطاء الهوية حين ينتقل من الأشياء والكائنات الحية إلى الذات الفاعلة. وبما هو تجريبي جيد فإنه يطلب بأن يكون هناك انطباع مقابل كل فكرة («يجب أن يكون هناك انطباع هو الذي يكون وراء ولادة كل فكرة حقيقية...»)[17]. وحين بحث في «أعماق داخله» فلم يجد سوى تنوع من التجارب المختلفة، ولم يلق أي انطباع لا يتغير يتعلق بفكرة ذات فاعلة، فقد استنتج بأن هذه الأخيرة ليست سوى وهم.

غير أن هذا الاستنتاج لا يغلق الجدال بل بالأصح يفتتحه. إذ يتساءل هيوم عما يجعل عندنا هذا النزوع الحاد إلى أن نضع هوية فوق كل إدراكاتنا المتتابعة، وأن نفترض بأننا نمتلك وجوداً ثابتاً غير منقطع خلال فترة كل حياتنا. إن هيوم يستخدم في تفسير وهم الهوية كل طاقات الرهافة والبراعة التي يمتلكها، والتي تركت أثراً كبيراً في كانط أولاً، ثم تركت بصماتها المستديمة على كل النقاش اللاحق. ثمة مفهومان جديدان يدخلان الحلبة، هما الخيال والاعتقاد. ينسب المؤلف إلى الخيال القدرة على المرور بسهولة من تجربة إلى أخرى إن كان الاختلاف بينهما ضعيفاً ومتدرجاً، وهكذا يتحول التنوع إلى هوية وتطابق. ثم يأتي دور الاعتقاد الذي يستخدم كمحطة انتقال وهمزة وصل فيملأ ما كان ينقص الانطباع. وفي الثقافة التي كان هيوم لا يزال ينتمي إليها [154] فإن الاعتراف بأن فكرة معينة تقوم على الاعتقاد وليس على الانطباع لم يكن ينقص كثيراً من شأن مثل هذه الفكرة،

(17) ترجمة المؤلف؛ ولترجمة لوروا، انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 343.

فالمعتقدات كان لها مكان ودور ترسم الفلسفة حدودهما. ومع ذلك فإن القول بأن الاعتقاد يولّد أوهاماً يعني بأننا نعلن عن مجيء زمان سيصبح فيه الاعتقاد أمراً لا يُصدَّق. هيوم لا يتخطى بعد هذه العتبة، ويقترح بأن تشبَّه وحدة الشخصية بجمهورية أو بكومنولث (Commonwealth) لا يتوقف أعضاؤه عن التغيير في حين تبقى علاقات المشاركة ثابتة. نيتشه في ما بعد هو الذي سيتخطى عتبة الريبة، إذ عنده سيقوم عنف الإنكار مكان براعة التلميح.

ورُبّ معترض يقول: ألم يكن هيوم يبحث عما لا يستطيع أن يجده: عن ذات فاعلة ليست سوى هوية عينية؟ ثم ألم يكن يفترض سلفاً وجود ذات لم يكن يبحث عنها؟ فلنقرأ حجته الأساسية: «بالنسبة إليّ، فإني حين ألج ما هو أكثر الأشياء حميمية في ما أدعوه أنا نفسي، فإني أصطدم دوماً بواحد من الإدراكين الخاصين: الحرارة أو البرودة، النور أو الظل، الحب أو الكراهية، اللذة أو الألم. إني لا أبلغ ذاتي عينها في لحظة من اللحظات خارج إدراكٍ ما، كما أني لا أستطيع أن ألاحظ شيئاً آخر غير الإدراك»[18]. ها نحن إذاً أمام شخص يقر بأنه لا يجد شيئاً سوى معطىً محروم من الهوية الذاتية، أمام شخص يلج أعماق ذاته ويبحث، ثم يعلن بأنه لم يعثر على شيء. ويلاحظ شيشولم في كتابه **الشخص والموضوع**[19]، على الأقل هناك شخص يتعثر وهو يراقب إدراكاً. فمع السؤال **من**؟ ـ من يبحث ومن يتعثر، ومن لا يجد شيئاً، ومن يدرك؟ ـ تعود الذات الفاعلة، حين يختفي «الـ عينُه».

إن كل بقية النقاش ستواجه بمسيرتها مفارقة مماثلة مرات

---

(18) المصدر نفسه.

(19) Roderick Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study* (London: G. Allen & Unwin, 1976), pp. 37-41.

عدة. إنني لن أتوقف أمام مسألة معرفة إن كان أفضل معيار للهوية هو من مستوى جسدي أم نفسي. وذلك لأسباب عدة.

أولاً إنني لا أريد أن أجعل القارئ يعتقد بأن هناك قربى بامتياز بين المعيار النفسي والهوية الذاتية، وبين المعيار الجسدي والهوية العينية. إن كان للذاكرة قربى مع الهوية الذاتية سأعود إليها في ما بعد، إلا أن المعيار النفسي لا يختزل بالذاكرة، ويشهد تماماً على صحة ذلك كل ما سبق وقلناه حول الطبع، والحال، كما سبق ورأينا، أن واقع الطبع هو أكثر ما يجعلنا نميل إلى أن نفكر الهوية بمفردات العينية. فلقد قلنا بأن الطبع هو الذات وقد اتخذت مظهر العينية (الهوية العينية الثابتة). وعلى العكس من ذلك [155] فإن المعيار الجسدي ليس من طبيعته أن يكون غريباً على إشكالية الهوية الذاتية، لما كان انتماء جسدي إلى ذاتي عينها يشكّل الشهادة الأكثف لصالح عدم إمكانية اختزال الهوية الذاتية إلى الهوية العينية[20]. مهما بقي جسد مشابهاً لذاته ـ مع أن هذا ليس هو الواقع الصحيح، ويكفي أن نقارن صور الرسام الهولندي الشهير رامبرانت (Rembrandt) التي رسمها لنفسه في أعمار مختلفة ـ فإن الهوية العينية الثابتة ليست هي التي تشكل هويته الذاتية، بل إنه انتماؤه إلى شخص قادر على أن يسمي نفسه على أنه ذلك الذي يملك جسده.

بعد ذلك فإن الشك الكبير يتملكني حول استعمال التعبير معيار في مجال المناقشة الحالية. فالمعيار هو ما يسمح لنا بالتمييز

---

(20) إن المواجهة بين المعيار الجسدي والمعيار النفسي قد أنتجت مصنفات عديدة في اللغة الإنجليزية، ويمكن العودة إلى المراجع التالية:
Amelie Oksenberg Rorty, *The Identities of Persons* (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1976); Perry, ed., *Personal Identity*; Sidney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963), and Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1973).

بين الصواب والخطإ بين الصادق والكاذب في تنافس بين عناصر عديدة تتدعي الصدق. والحال إن السؤال هو في معرفة ما إذا كانت الهوية الذاتية والهوية العينية تخضعان بطريقة مماثلة لبرهان الصدق. في حالة الهوية العينية يكون لتعبير المعيار معنى محدد: إنه يشير إلى براهين التحقق من صحة أو كذب البيانات الخاصة بالهوية بما هي إضافة: وكذلك بما... (ما زلنا نذكر تأكيد لوك وهيوم بأن الهوية تأتي نتيجة مقارنة، وكذلك فعند كانط الجوهر هو أول مقولة من مقولات الإضافة (النسبة)). يمكننا عندها أن نسمي عن حق معياراً برهان الصدق المتعلق بالجمل الإثباتية التأكيدية الخاصة بالهوية العينية. وهل الحال مماثل مع الهوية الذاتية؟ هل انتماء جسدي إليّ أنا ذاتي يعود إلى علم المصداق (critériologie)(*)؟ ألا يقع بالأحرى في حقل الإقرار؟[21] هل الذاكرة ـ التي يدّعي البعض أنها المعيار النفسي بامتياز ـ هي حقاً معيار لأي شيء؟ ألا تقع هي كذلك في حقل الإقرار؟ يمكننا أن نتردد: سيكون الجواب لا، إذا ساوينا بين المعيار واختبار التحقق من الصدق أو الكذب، ونعم، إن نحن قبلنا بأن الإقرار يقبل اختباراً آخر للتحقق من الصدق من نظام آخر غير اختبار التحقق من الصدق أو الكذب. والحال أن مثل هذه المناقشة لا يمكن أن تصل إلى مداها إلا إذا سلّمنا تماماً بالتمييز بين إشكالَي الهوية الذاتية والهوية العينية أولاً، ثم استعرضنا كل جدول الحالات المختلفة لهما من تطابقهما إلى انفصالهما. وهذا لا يمكن أن يتم [156] إلا في نهاية تأملاتنا وتفكراتنا حول الهوية السردية.

2) لقد اخترت عن قصد، بدل الدخول في نقاش حول

(*) قسم حديث من المنطق يهتم بمعايير الصدق (المترجم).

(21) إنها ليست المرة الأولى التي ينتقل فيها الوضع الابستمولوجي (المعرفي) للإقرار إلى المستوى الأول: انظر ص 206 من هذا الكتاب. سوف نعالج الصلة بين الهوية الذاتية والإقرار مواجهة في الدراسة العاشرة.

معايير الهوية الشخصية أن أتبارى مع مصنف كبير يتخطى الجدال حول حسنات المعيار النفسي والمعيار الجسدي، ويتوجه مباشرة إلى «المعتقدات» التي نُلحقها عادة بأية مطالبة بالهوية الشخصية. هذا المصنَّف الخارج عن المألوف هو كتاب ديريك بارفيت المسمى **الأسباب والأشخاص** (*Reasons and Persons*)[22]. لقد عرفت فيه الخصم - لا العدوّ على الإطلاق - الأعتى لأطروحتي حول الهوية السردية، وذلك حين جعل كل تحاليله تدور على مستوى لا يمكن الهوية معه إلا أن تعني وتدل على العينية (الهوية عينه) مخرجاً من تحليله قصداً أي تمييز بين الهوية العينية والهوية الذاتية، وبالتالي فهو يستبعد قيام أي ديالكتيك - سرديّ أو غيره - بين الهويتين العينية والذاتية. المصنف يذكرنا بلوك، ليس كثيراً بسبب المكانة التي يعطيها للذاكرة، بل بسبب لجوئه إلى الحالات التي تشكّل مفارقات. وكذلك فإنه يذكّرنا بهيوم بسبب شكوكية استنتاجاته. إن الحالات المحيِّرة التي يستخدمها بارفيت في كل مصنفه كاختبارات للتحقق من الصدق تقودنا بالفعل إلى أن نعتقد بأن مسألة الهوية نفسها قد تتبدى لنا خالية من أي معنى، وذلك على الأقل في المفارقات، إذ يأتي الجواب غير محدد ولا متعيِّن. إن السؤال سيكون بالنسبة إلينا أن نعرف إن لم يكن بارفيت، مثله مثل هيوم، قد بحث عما لا يستطيع أن يجده، وهو وضع ثابت للهوية الشخصية معرف بتعابير الهوية العينية، وكذلك إن لم يكن يفترض سلفاً وجود الذات الفاعلة التي لم يكن يبحث عنها، وذلك بشكل أساسي حين يستعرض، بدقة فكرية متناهية قل نظيرها كل اللزومات الضمنية الأخلاقية لأطروحته وينتهي بأن يقول: «إن الهوية الشخصية ليست هي ما يهم»[23].

---

(22) Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

(23) المصدر نفسه، ص 255 وما يليها. نلاحظ بأن المؤلف يكتب أحياناً «أن =

إن بارفيت يتعرض إلى المعتقدات الأساسية التي يتضمنها كل تحكم في معايير الهوية. ويمكننا، لسبب تربوي، أن نحلل المعتقدات العادية الخاصة بالهوية الشخصية إلى ثلاث مجموعات من التأكيدات. الأولى تتعلق بما يجب أن نفهمه بكلمة هوية، وهو الوجود المفارق المستقل لنواة للديمومة، أما الثانية فقوامها الاقتناع بأن هناك دوماً إمكانية إعطاء جواب متعين متعلق بوجود مثل هذه الديمومة، أما الثالثة فتعلن أن المسألة المطروحة مهمة [157] جداً، كي يستطيع الشخص أن يطالب بأن يحظى بوضع الفاعل الأخلاقي. إن استراتيجية بارفيت تقوم على تفكيك المجموعات الإثباتية الثلاث الواحدة بعد الأخرى، ابتداء من الظاهرة جداً إلى الأكثر اختفاء، وهذه المجموعات منضَّدة الواحدة فوق الأخرى، أكثر مما هي موضوعة الواحدة إلى جانب الثانية.

إن أطروحة بارفيت الأولى هي أن الاعتقاد الشائع يجب أن يصاغ بعبارات لا تخصه، أي بعبارات الأطروحة المناوئة التي يعتبرها وحدها صحيحة، والتي يدعوها الأطروحة الاختزالية. إن الأطروحة المناوئة تدعى إذاً الأطروحة غير الاختزالية. بحسب الأطروحة الاختزالية فإن الهوية خلال الزمن تعود فقط إلى واقع وجود ترابط (connectedness) معيّن بين أحداث مختلفة أكانت هذه الأحداث من طبيعة مادية جسدية أو من طبيعة نفسانية. إن التعبيرين المستعملين هنا يجب أن يُفهما جيداً: بكلمة حدث يجب أن يفهم كل ظرف معين يمكن أن يوصف، من دون أن نؤكد بطريقة ظاهرة، بأن التجارب التي تؤلف حياة شخصية هي ملك هذا الشخص، وكذلك من دون أن نؤكد بأن هذا الشخص موجود فعلاً. إن مثل هذا الشرط القائم على الوصف اللاشخصي هو

= هويتنا ليست هي ما يهم»، (ص 245 وما يليها)، وهذه الصيغة تدخل من جديد مسألة الانتماء أو الملكية (Ownership).

الذي يجب أن يتوفر في كل بحث عن وجود ترابط أكان ذلك على المستوى المادي الجسدي، أو على المستوى الذهني النفساني.

إن الأطروحة الاختزالية تدخل من جديد إلى حلبة الجدال الأفهوم المحايد للحدث الذي كنا قد تواجهنا معه مرة أولى في إطار نظرية العمل، بمناسبة مناقشة أطروحات دونالد دافيدسون حول الرابطة بين العمل والحدث[24]. وكما كان الحال عند دافيدسون، فإن مقولة الحدث هي هنا أيضاً بدائية أصلية أي إنها لا تدين بقوامها لمقولة الكيان الجوهري، وذلك على العكس من أفهوم الحالة التي يبدو أنها يجب أن تكون حالة كيان معين. إن أفهوم الحدث، بعد أن نأخذه بهذا المعنى الواسع الذي يشمل الحدث النفساني والحدث المادي الجسدي، يصبح عندئذ بإمكاننا أن نصوغ الأطروحة الاختزالية على النحو التالي: «إن وجود شخص معين يقوم بالضبط على وجود دماغ وجسد، وبالمناسبة على سلسلة من الأحداث الجسدية المادية والذهنية المترابطة في ما بينها»[25].

[158] ماذا تستبعد الأطروحة الاختزالية؟ بالضبط ما يلي: «إننا

---

(24) انظر الدراسة الثالثة، ص 157 وما يليها من هذا الكتاب.

(25) Parfit, Ibid., p. 211 [trad. de l'auteur].

صحيح أن بارفيت يسلّم بوجود منحيين للأطروحة الاختزالية: بحسب المنحى الأول فإن الشخص ليس سوى ما قلناه لتونا؛ أما بحسب المنحى الثاني فإن الشخص يمكن أن يؤخذ على أنه كيان مختلف، من دون أن يكون لهذا الكيان وجود منفصل. هذا المنحى يفسح المجال أمام المماثلة التي يقترحها هيوم بين الشخص البشري وجمهورية أو كومنولث؛ وهكذا يمكننا القول بأن فرنسا توجد وليس روزيتانيا (Rusitanie)، وعلى الرغم من أن الأولى لا توجد منفصلة بعيداً عن مواطنيها وعن أرضها. إن بارفيت يتبنى الموقف الثاني هذا بالنسبة إلى أفهوم الشخص، وفي نظره فإن هذا الموقف لا يخرق الأطروحة الاختزالية. في هذا الموقف الثاني، يمكن الشخص أن يُذكر من دون أن يكون وجوده مطالباً به من أحد (claimed).

نحن كيانات قائمة بشكل منفصل»[26]. بالنسبة إلى الاستمرارية النفسانية أو النفسية البحتة فإن الشخص يشكّل واقعة منفصلة إضافية (a separate further fact). منفصلة بأي معنى؟ بمعنى متميزة عن دماغ الشخص وتجاربه النفسانية المعيشة (his experiences). بالنسبة إلى بارفيت فإن أفهوم الجوهر الروحي الذي يطابق بينه وبين الأنا المحض الديكارتي، ليس سوى أحد أوجه الأطروحة اللااختزالية، غير أنها المقولة الأكثر شيوعاً، مع أن نسخة مادية لهذه الأطروحة يمكننا تصورها كذلك؛ فالمهم والجوهري هو الفكرة القائلة بأن الهوية تقوم على واقعة إضافية بالنسبة إلى الاستمرارية المادية الجسدية أو النفسانية. «إني أدعو هذا التصور تصور الواقعة الإضافية» (Further Fact View)[27].

قبل أن نذهب أبعد في بحثنا، من الأهمية أن نشير إلى أن الأطروحة الاختزالية هي التي تصوغ المعجم المرجعي الذي تصاغ فيه الأطروحة المناوئة، أي معجم الحدث، الواقعة مع توصيفه اللاشخصي. بالنسبة إلى هذا المعجم الأساسي فإن الأطروحة الخصم تعرف في آن معاً بما تنفيه (الاختزالية) وما تزيده (الواقعة الإضافية). وبهذه الطريقة في نظري هناك تخلّص من الظاهرة المركزية التي تختزلها الأطروحة، وهي حيازة شخص معين لجسده ولتجربته المعيشة. إن اختيار الحدث كحد مرجعي يعبّر، أو بالأصح يقوم بعملية التخلص هذه أو بالأحرى بعملية حذف للخاصويتي (la mienneté)[*]. وفي معجم الحدث الذي خرج من

(26) المصدر نفسه، ص 210.

(27) المصدر نفسه.

(*) الخاصويتي هي ترجمتنا لكلمة la mienneté. ريكور يستعمل هنا، بلا شك، مفهوماً مقتبساً من هيدغر في كتابه *Etre et temps*، وهو مفهوم Jemeingkeit المتعلق بما يخصني أنا شخصياً، وما ينتمي لي أنا بذاتي وجسدي وكل أبعادي النفسانية وما أملك، وهو غير الأناوية (moïté) وبالألمانية Ichkeit المتعلقة بالأنا بشكلها العام وببعدها الأنطولوجي (المترجم).

مثل عملية الحذف والابتلاع هذه، يصبح وجود الشخص الفرد مجرد واقعة إضافية. أما الأطروحة المسماة لا اختزالية فتصبح بهذه الطريقة طفيلية تعيش في كنف الأطروحة الاختزالية التي رفعت إلى رتبة المقياس الذي يحسب به. والحال فإن كل المسألة هي في معرفة ما إذا كانت الخاصويتي تنتمي إلى سلسلة الوقائع، وإلى ابستمولوجيا (علم معرفة) الأغراض التي تقع تحت الملاحظة والمشاهدة، وفي النهاية تنتمي إلى أنطولوجيا الحدث. مرة أخرى نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام التمييز الخاص بإشكاليتين للهوية، إشكالية «الهوية الذاتية وإشكالية الـ «عينه» (الهوية العينية). ولأن بارفيت يجهل هذا التقسيم الثنائي الممكن لم يكن أمامه من ملجإ آخر سوى أن يعتبر ظاهرة الخاصويتي كفضل زائد بالمعنى الدقيق لهذا التعبير بالنسبة إلى وقائعية الحدث.

ينتج كلازمة من مثل هذا الجهل المظهر الخادع المتمثل في أن الأطروحة المسماة غير اختزالية تجد تعبيرها الأعظم في الثنائية الروحانية المتمثلة تماماً بالديكارتية، كما يسارع المؤلف إلى التأكيد على ذلك. وفي نظري فإن ما تختزله الأطروحة المختزِلة، [159] هو ليس فقط، ولا بصفة أولية، الخاصويتي المتعلقة بالتجارب النفسانية المعيشة (التجارب the experiences بالمعنى الإنجليزي للكلمة)، ولكن بشكل أعمق وأساسي أكثر خاصويتي المتعلقة بالجسد الخاص: بجسدي الخاص بي. إن السمة اللاشخصية أو بالأحرى المنزوعة الشخصية للحدث تسجل قبل كل شيء تحييد الجسد الخاص. ولهذا فإن الاختلاف الحقيقي بين الأطروحة غير الاختزالية والأطروحة الاختزالية لا يتطابق على الإطلاق مع ما يسمى بالثنائية القائمة بين جوهر روحي وجوهر جسدي، بل هي بين الانتماء إليّ إلى خاصيتي (mienne)، الوصف اللاشخصي. فبقدر ما إن الجسد الخاص يشكّل أحد مكونات الخاصويتي فإن المواجهة الأكثر راديكالية يجب أن تضع في المواجهة المباشرة

المنظورين حول الجسد، الجسد كجسدي الخاص بي، والجسد كجسد بين الأجساد. إن الأطروحة الاختزالية، بهذا المعنى، تشكّل اختزال الجسد الخاص بالجسد، أي جسد كان. إن مثل هذا التحييد سيسهّل في كل التجارب الفكرية التي سنظهرها لتونا، التركيز على الدماغ في خطابنا حول الجسد. وبالفعل فإن الدماغ يختلف عن أجزاء عديدة من الجسد، وعن الجسد بأكمله، بما هو تجربة متكاملة، بما أنه لا يتمتع بأي وضع فينومينولوجي، وبالتالي فهو محروم من سمة الانتماء إلى خاصيتي. إني أتمتع بصلة تجربة معاشة بأعضائي بما هي أعضاء حركة (اليد) أو إدراك حسي (العين) أو انفعال (القلب) أو تعبير (الصوت). غير أني لا أملك أية صلة تجربة معاشة بالنسبة إلى دماغي. وفي الحقيقة فإن التعبير «دماغي» لا يدل على شيء، على الأقل بطريقة مباشرة: حين نتكلم بطريقة مطلقة هناك دماغ في جمجمتي، غير أني لا أحس به. فقط عن طريق الدورة الكاملة بواسطة جسدي، بوصف جسدي هو أيضاً جسد والدماغ يحتويه هذا الجسد، أستطيع أن أقول: دماغي. إن الطابع المضلل لهذا التعبير يزداد لأن الدماغ لا يقع تحت مقولة الأغراض والموضوعات التي ندركها بعيداً عن الجسد الخاص. إن قربه داخل رأسي يضفي عليه الطابع الغريب لداخلية غير معيشة.

أما في ما يختص بالظاهرات النفسانية فإنها تطرح مشكلة مشابهة؛ وبهذا الصدد يمكننا أن نقول بأن اللحظة الأكثر حرجاً في كل المشروع تكمن في محاولة فصل المعيار النفسي عن سمة الانتماء إلى خاصيتي. يقول بارفيت بأنه إن لم نكن نستطيع بالطبع أن ننزع عن الكوجيتو الديكارتي سمة ترابطه مع ضمير المتكلم، فإن الأمر ليس كذلك حين يتعلق بالهوية التي نعرّفها فقط بالاستمرارية النفسانية أو الجسدية. علينا إذاً أن نكون قادرين على تعريف استمرارية الذاكرة من دون الرجوع إلى ما هو خاصتي أو

خاصتك أو خاصته. وإذا تمكنّا من صنع ذلك فهذا يعني أننا قد تخلّصنا حقاً من سمة الانتماء إلى خاصيتي، أي باختصار بكل ما هو خاص. يمكننا فعل ذلك لو كنا استطعنا خلق نسخة من ذاكرة [160] أحدهم في دماغ الآخر (طبعاً هذا أمر يعود إلى نوع من التلاعب في الدماغ، غير أننا سنرى في ما بعد المكان الذي يشغله مثل هذا التلاعب وغيره من التلاعبات الشبيهة في التجارب الوهمية التي شادها بارفيت)؛ يمكننا عندها أن نعتبر الذاكرة مساوية لأثر دماغي. وبهذا المعنى فنحن نتكلم على آثار ذاكرية. عندها لا شيء يتعارض مع أن نضع نسخة طبق الأصل (réplique) لهذه الآثار. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نعرف مفهوماً واسعاً لشبه ـ ذاكرة تكون الذاكرة العادية بالنسبة إليها صنفاً فرعياً، أي صنف أشباه الذكريات لتجاربنا الخاصة الماضية[28]. ولكن هل يمكن أن يكون الخاص حالة فردية لما هو غير شخصي؟ في الواقع، إننا قد منحنا أنفسنا كل ما شئنا حين استبدلنا الذاكرة الخاصة بمفهوم الأثر الذاكري، وهذا بدوره يعود إلى إشكالية الحدث المحايد. إن مثل هذا الانزياح المسبق هو الذي يسمح لنا بأن نتعاطى مع الترابط النوعي القائم بين تجربة الماضي وتجربة الحاضر بتعابير التبعية السببية.

إن حالة الذاكرة هي فقط الحالة الأكثر إثارة على مستوى الاستمرارية النفسانية. إن ما هو موضع النقاش هنا يتمثل بعملية إسناد الفكر إلى مفكر. هل يمكننا أن نضع، من دون خسارة، دلالية، «هذا يفكر» (أو «الفكر جارٍ») بدل «أنا أفكر»؟ إن الإسناد إلى الذات وإلى آخر، بحسب تعابير ستراوسن، يبدو واضحاً أنه غير قابل للترجمة إلى كلمات لغة الوصف اللاشخصي.

إن الاعتقاد الثاني الذي يهاجمه بارفيت هو الاعتقاد بأن

---

(28) المصدر نفسه، ص 220.

مسألة الهوية هي مسألة قابلة دوماً للتعيين، وبالتالي فإن كل الحالات الظاهرة غير القابلة للتعيين يمكن أن تحسم بكلمة نعم أو بكلمة لا. في الحقيقة، إن مثل هذا الاعتقاد كان ضمناً في الاعتقاد السابق: لأننا نعتبر الحالات الشاذة قابلة للتعيين فإننا نبحث عن الصيغة المستقرة للهوية. وبهذا الخصوص فإن اختراع الحالات المحيرة، بعد الاستعانة بالخيال العلمي (Science-fiction)، حيث يتأكد عدم بتيّة (indécidabilité) مسألة الهوية، يمارس وظيفة استراتيجية حاسمة، حتى إن بارفيت يفتتح القسم الثالث من مصنفه المكرس لقضية الهوية الشخصية بعرض الحالة الأكثر إثارة وغرابة من هذه الحالات المحيرة. وهكذا ومنذ البداية يلمِّح المؤلف إلى فراغ سؤال يثير، من جانب الرد، مثل عدم التعيين هذا. ومع ذلك فقد فضلت أن أبدأ بعرض الأطروحة الاختزالية لأنها في الواقع، هي التي تتحكم في بناء الحالات المحيرة وفي اختيارها.

بمعنىً ما، فإن مسألة الهوية قد أثارت دوماً الاهتمام بالمفارقات. فالاعتقادات الدينية واللاهوتية المتعلقة بالتقمّص والخلود وقيامة الموتى وبعث الأجساد كانت دوماً مجال انشغال [161] أكبر المفكرين والمتأملين (ولنا شاهد على ذلك في رد القديس بولس على رعاياه في مدينة كورنثوس اليونانية في I كورنثوس 15، 35 وما بعده)(*). لقد رأينا سابقاً بأية طريقة استخدم لوك حالة خيالية مقلقة، ليس بالطبع من أجل زلزلة الإيمان، ولكن من

(*) النص الذي أشار إليه المؤلف ولم يستشهد به هو التالي: «ولكن يقول قائل كيف يقوم الأموات وبأي جسد يبرزون، يا جاهل إن ما تزرعه أنت لا يحيا إلا إذا مات. وما تزرعه ليس هو ذلك الجسم الذي سوف يكون... من الأجساد أجساد سماوية وأجساد أرضية.. يُزرع جسد حيواني ويقوم جسد روحاني.. وكما لبسنا صورة الأرضي كذلك سنرث صورة السماوي... إن اللحم والدم لا يستطيعان أن يرثا ملكوت الله، وإن الفساد لا يرث ما ليس بفساد... لأنه لا بد لهذا الفاسد أن يلبس عدم الفساد ولهذا المائت أن يلبس عدم الموت» (المترجم).

أجل تحرير أطروحته حول المعادلة بين الهوية الشخصية والذاكرة، في اختبار المفارقة. والذين جاؤوا من بعد لوك هم الذين حوّلوا مفارقته إلى حالة محيّرة. إن أدب الهوية الشخصية مليء بابتكارات مماثلة: نقل دماغ إلى آخر، الانشطار إلى نصفين، مضاعفة نصف كرة الدماغ إلخ. هذا إذا لم نقل شيئاً عن الحالات التي يعرفها الأطباء في عياداتهم عن ازدواجية الشخصية، وهي حالات مألوفة أكثر بالنسبة إلى جمهور اللغة الفرنسية. نحن أنفسنا سنجدنا وقد أولينا أهمية قصوى إلى ما يعادل الحالات المحيرة عند بارفيت، وذلك ضمن إطار مفهوم سردي للهوية الشخصية. بل إن المواجهة بين صنفي الحالات المحيرة ستكون إحدى النقاط القوية في مرافعتنا دفاعاً عن أطروحتنا. لنكتفِ الآن بالملاحظة التالية: إن الاستمرار المذهل في اللجوء إلى الخيال من أجل إثارة الحالات الكفيلة بأن تشل التفكير تجعلنا نعتقد بأن مسألة الهوية تشكل مكاناً بامتياز للإشكالات المستعصية. ربما كان علينا أن نقول في الختام، ليس أن المسألة فارغة لا معنى لها، بل يمكن أن تبقى كسؤال من دون جواب: وهنا يكمن موضع رهان هذه الاستراتيجية الفريدة.

إن اختيار بارفيت للحالات المحيرة تتحكم فيه الفرضية الاختزالية التي ناقشناها لتوّنا، وهذا ما يجب التأكيد عليه بقوة. والآن إلى التجربة الوهمية للانتقال عن بعد التي يفتتح فيها المؤلف بطريقة مثيرة القسم الثالث من كتابه **الأسباب والأشخاص**. المؤلف يقترح صيغتين لهذه التجربة، وفي الحالتين نضع نسخة دقيقة وصحيحة لدماغي، وهذه النسخة تنقل بالراديو إلى مقر متلقٍّ موجود على كوكب آخر حيث هناك آلة تقوم بناء على هذه المعلومات بإعادة تشكيل نسخة دقيقة تماماً لي أنا نفسي، وبالتالي متطابقة بمعنى أنها بالضبط متشابهة من حيث تنظيم حالات الأشياء والأحداث وترابطها. في الحالة الأولى فإن دماغي

وجسدي يتحطمان خلال رحلتي الفضائية. المسألة هي الآن معرفة إن كنت **قد بقيت على قيد الحياة** في النسخة المطابقة لي أو أني قد متُّ. الحالة غير بتّيّة (لا يمكن البتّ فيها) (indécidable): بالنسبة إلى الهوية العددية فإن نسختي هي آخر غيري أنا، أما بالنسبة إلى الهوية الكيفية فإنها لا تميز عني إطلاقاً، وبالتالي قابلة لأن تقوم بعملية الاستبدال أي أن تأخذ مكاني. لننتقل الآن إلى الوضع في الحالة الثانية، هنا دماغي وجسدي لم يدمَّرا ولكن قلبي لم يعد سليماً. ألتقي بنسختي على كوكب المريخ، وأتعايش [162] معها. النسخة تعرف بأني سأموت قبلها، وتبدأ بتعزيتي بأن تعدني بأنها ستقوم مقامي؛ ماذا أنتظر بعد من المستقبل؟ هل سأموت أم أتغلّب على الموت في نسختي المطابقة لي؟

أي افتراض مسبق يتحكم في صناعة هذه الحالة المحيرة وغيرها من الحالات وكل واحدة منها أبرع من الأخرى؟ نحن نتعاطى هنا أولاً مع حالات متخيلة تظل قابلة للإدراك حتى وإن لم تكن قابلة للتحقيق تقنياً. إذ يكفيها ألا تكون مستحيلة منطقياً أو فيزيائياً، لكن السؤال يبقى بأن نعرف إن لم تكن تخرق قيداً من نظام آخر يتعلق بتجذر الإنسان في الأرض. سنعود إلى هذا في ما بعد، حين سنقارن حالات الخيال العلمي بالأعمال الخيالية الأدبية السردية. أضف إلى ذلك أننا أمام تلاعبات من تكنولوجيا عالية تمارس على الدماغ باعتباره مساوياً للشخص البشري. وفي هذه النقطة بالذات تمارس الأطروحة الاختزالية رقابتها. ففي أنطولوجيا الحدث، وفي ابستمولوجيا الوصف اللاشخصي للترابطات التي تحمل الهوية فإن المكان الأفضل للظروف الطارئة التي يذكر فيها الشخص، من دون أن يطالب أحد بطريقة ظاهرة بالوجود المتميز لهذا الشخص، يبقى هو الدماغ. من الواضح بأن روايات بارفيت الخيالية، على العكس من الروايات الخيالية الأدبية والتي سنتكلم عليها لاحقاً، تتعاطى مع كيانات تنتمي إلى حقل ما يمكن

التلاعب فيه، ومن هنا فإن مسألة الهوية الذاتية كانت قد استبعدت من ناحية مبدئية.

إن النتيجة التي يستخلصها بارفيت من وضع عدم القدرة على البت الذي أظهرته الحالات المحيرة هو أن السؤال المطروح كان هو نفسه خالياً من أي معنى. لو اعتبر أن الهوية تعني العينية فإن الاستنتاج لا يقاوم؛ وبالفعل ففي الحالات الأكثر حرجاً فإن أياً من الحلول الثلاثة المطروحة غير مقبول، وهذه الحلول هي:

أ) ليس هناك أي شخص يمكن أن يكون أنا عيني؛
ب) أنا عين واحد من الفردين الخارجين من عملية التجربة؛
ج) أنا عين الفردين الاثنين.

المفارقة هنا هي بالتمام إحدى مفارقات العينية: كان لا بد من اعتبار السؤالين التاليين متساويين: «هل سأبقى على قيد الحياة»؟ و«هل سيكون هناك شخص هو عين الشخص الذي أنا هو»؟ في مثل هذا الإطار المعين سلفاً يصبح حل المفارقة يعني تذويب السؤال، أي باختصار اعتباره فارغاً بلا معنى. وفي الحقيقة فإن علينا أن ننوِّع حكمنا فنقول: في مثل هذا الوضع فإن السؤال غير **محدد**. فإن كان بارفيت بنوع من الاستنتاج المتجاسر القابل للنقاش يعطي الحالات المحيرة دوراً على هذا القدر من الأهمية [163] فلأن هذه الحالات تفكك المكوّنات التي نعتبرها في حياتنا اليومية لا تتفكك، بل إننا نعتبر أن الرباط بينها ليس طارئاً، أي الملاءمة بين الترابط النفسي (وربما الجسدي أيضاً) الذي يمكن إذا اقتضى الأمر أن يتعلق بوصف لا شخصي، وبين الشعور بالانتماء ـ وبشكل خاص بالنسبة إلى الذكريات ـ إلى واحد قادر على أن يسمي نفسه أنه مالكهما. إن إحدى وظائف المقارنة اللاحقة بين الخيال العلمي والخيال الأدبي ستكون إعادة طرح مسألة العرضية المفترضة للسمات الأساسية الأهم للوضع البشري. وبين هذه

السمات هناك واحدة على الأقل لا يمكن تجاوزها في التجارب المتخيَّلة للانتقال عن بعد وهي الزمانية، ليست زمانية السفر ولكن زمانية المسافر المنقول عن بُعد: ما دمنا لا نأخذ بعين الاعتبار إلّا ملاءمة النسخة للدماغ المنسوخ فإن ما يؤخذ في الحسبان لن يكون سوى هوية البنية التي يمكن مقارنتها ببنية الترميز الجيني الذي يحافظ عليه طيلة مدة التجربة[29]. أما بالنسبة إلي أنا المنقول عن بعد فتحصل معي أمور عديدة من دون توقف: إني أخاف أؤمن وأشك، وأتساءل إن كنت سأموت أو أبقى، وباختصار فإني أنهمّ. وبهذا الصدد فإن الانزياح، من مناقشة مشاكل الذاكرة إلى مناقشة مشاكل البقاء على قيد الحياة[30] يدشن إدخال بُعد التاريخية الذي يبدو أنه من الصعب جداً أن نقوم بعمل وصف لا شخصي له.

إن الاعتقاد الثالث الذي يخضعه بارفيت لنقده الشرس يتعلق بحكمنا على الأهمية الخاصة التي نوليها لمسألة الهوية. لقد استشهدت سابقاً بكلمته الشهيرة: «الهوية ليست هي ما يهم» (Identity is not what matters). إن صلة الاعتقاد الذي يهاجمه بارفيت هنا بالاعتقاد السابق هي التالية: إن كانت استحالة البت تبدو لنا غير مقبولة فلأنها تزعجنا وتجعلنا نضطرب، وهذا أمر

(29) مع أننا نستطيع أن نعترض على بناء الحالة المتخيلة بأنه لو كانت النسخة طبق الأصل لدماغي هي نسخة كاملة لكان عليها أن تشمل إلى جانب آثار تاريخي الماضي علامة تاريخي المستقبلي المنسوج من لقاءات تأتي بالصدفة؛ والحال أن مثل هذا الوضع يخرق قواعد ما يمكن تصوره: منذ لحظة انفصالي عن نسختي، فإن تاريخ كل منا سيميز واحدنا من الآخر، ويجعلنا غير قابلين للاستبدال. إن أفهوم النسخة طبق الأصل نفسه يصبح في خطر، أي يفقد كل معنى.

(30) إن مشكلة البقاء على قيد الحياة بمعنى الاستمرار في المستقبل في نهاية تجربة تغيير راديكالي للهوية الشخصية نجدها معالجة في: Bernard William and Derek Parfit, «Personal Identity and Survival,» in: Perry, ed., *Personal Identity*, section 5, pp. 179-223; D. Lewis, «Survival and Identity,» in: Rorty, *The Identity of Persons*, pp. 18-40, and G. Rey, «Survival,» in: Ibid., pp. 41-66.

واضح في كل الحالات الغريبة حيث الرهان هو البقاء على قيد الحياة: ماذا سيحصل لي؟ والحال فإن كنا نضطرب فلأن الحكم على الهوية هو في نظرنا مهم جداً. وإن نحن تخلينا عن هذا [164] الحكم بأهمية مسألة الهوية فإننا سنتوقف عن الاضطراب. غير أننا في مواجهة الخيارات التي تفتحها الحالات المحيرة نصبح على استعداد للتسليم بأننا نعرف كل ما يمكن معرفته حول الحالة المطروحة أمامنا، ولأن نوقف هناك البحث: «حين نعلم ذلك نكون نعرف كل شيء»[31].

إن هذا الهجوم على الحكم بأهمية مسألة الهوية يحتل في الواقع في مصنّف بارفيت بأكمله موقعاً استراتيجياً مركزياً. وفي الواقع فإننا قد أهملنا أن نقول بأن مشكلة الهوية التي يناقشها في القسم الثالث من كتابه هدفها حل مشكلة أخلاقية طرحت في القسمين السابقين، وهي مشكلة «عقلانية» الخيار الأخلاقي كما تطرحه الفلسفة الأخلاقية النفعية السائدة في عالم اللغة الإنجليزية. ويهاجم بارفيت الصيغة الأكثر أنانية في هذه المدرسة ويطلق عليها اسم «نظرية المصلحة الخاصة أو الذاتية»[32] (Self-interest theory). إن الذات في بُعدها الأخلاقي هي موضع الرهان هنا. إن أطروحة بارفيت تقول بأن التصارع بين الأنانية والإيثار لا يمكن أن يحسم على الصعيد الذي يجري فيه إن لم نكن قد أخذنا موقفاً من مسألة معرفة أي نوع من الكيانات هم الأشخاص (ومن هنا كان عنوان مصنفه **الأسباب والأشخاص**).

إن الأسباب الصحيحة للخيار الأخلاقي تمرّ عبر إزالة كل

---

(31) Parfit, *Reasons and Persons*, p. 261.

(32) يختصرها بارفيت بما يلي: لكل فرد تعطي النظرية كهدف التوصل إلى النتائج الأفضل بالنسبة إليه والتي تضمن لحياته المسار الأفضل بالنسبة إليه (المصدر نفسه، ص 3 [ترجمة المؤلف]).

المعتقدات الخاطئة حول الوضع الأنطولوجي للأشخاص. نحن إذاً نعود، في نهاية القسم الثالث، إلى السؤال المطروح في القسم الأول. وفي المقابل فإن كل ثقل الأسئلة الأخلاقية التي طرحت في البداية سيقع الآن على مسألة الهوية. وهذه ستصبح الآن موضع رهان اكسيولوجي (خاص بعلم القيم) حقيقي: إن الحكم بالأهمية هو حكم يوزّع الرتب في تراتبية التقديرات. ولكن عن أية هوية ـ عن الهوية بأي معنى للكلمة ـ يطلب منا أن نتخلى؟ هل هي هوية العينية التي اعتبر هيوم من زمان بأنه لا يمكن العثور عليها، وأنها لا تستحق أي اهتمام؟ أم هي الخاصويتي التي تشكّل في نظري، نواة الأطروحة غير الاختزالية؟ في الحقيقة، كل شيء يدعونا لأن نعتقد بأن بارفيت، حين تجاهل التمييز بين الذاتية والعينية، فإنه يستهدف الأولى من خلال الثانية. وهذا ليس على الإطلاق بالشيء الذي لا يدعو للاهتمام: لأن نوع البوذية الذي تدسّه الأطروحة الأخلاقية لبارفيت يقوم بالضبط على عدم الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف بين العينية (الهوية الثابتة) والخاصويتي. وحين يفعل ذلك، ألا يجازف بأن يرمي الولد مع مياه الحمام؟ لأني، وإن كنت على استعداد لأن أسلم بأن التنويعات الخيالية حول الهوية الشخصية تقود إلى أزمة للهوية [165] الذاتية الفاعلة عينها ـ والحالات الغريبة على المستوى السردي، التي سنعود إلى معالجتها لاحقاً، تؤكد ذلك تماماً، إلا أني لا أرى كيف يمكن السؤال **من**؟ أن يختفي، في الحالات القصوى حين يظل بلا جواب. لأنه في النهاية كيف يمكننا أن نتساءل حول ما يهم إذا لم نكن نستطيع أن نسأل **من**؟ يهمه هذا الأمر أو لا يهمّه؟ إن التساؤل حول **ما** يهم أو لا يهم، ألا ينتمي إلى الانهمام بالذات الذي يبدو واضحاً أنه يشكل جزءاً مكوناً من الهوية الذاتية؟ وإن نحن رجعنا من المستوى الثالث إلى المستوى الثاني، وبعد ذلك إلى المستوى الأول للمعتقدات التي تعرضت

للفحص الدقيق في غربال النقد، ألسنا نستمر في التحرك ضمن نطاق عنصر الاعتقاد، وهو الاعتقاد المختص بمن نكون؟ إن ثبات الضمائر المنفصلة حتى في بيان الأطروحة الاختزالية التي انطلقنا منها يفشي ويفضح أكثر من كل بلاغة المحاججة: إنه يشير إلى مقاومة السؤال **من**؟ لمحاولة التخلص منه في الوصف اللاشخصي[33].

وفي نهاية المطاف فإن الموضوع المطروح هو تغيير المفهوم الذي نصنعه «عن أنفسنا وعن حياتنا الفعلية»[34]. إن «طريقتنا في رؤية الحياة» هي موضع التساؤل.

رُبَّ معترض هنا على مرافعتي لصالح عدم اختزالية سمة خاصويتي واستتباعاً، مسألة الهوية الذاتية عينها، بأن شبه البوذية التي يدين بها بارفيت لا تترك بسلام تأكيد وجود الهوية الذاتية نفسه. ما يطلبه بارفيت منا هو أن ننهمّ بأنفسنا أقل مما نفعل، ومن ذلك انهمامنا بشيخوختنا وموتنا، وأن نعلق أهمية أقل على مسألة معرفة «إن كانت هذه التجارب المعنية أو تجارب أخرى قد أتت من حيوات واحدة بعينها أو من حيوات مختلفة»[35]: وبالتالي فإنه يطلب منا أن نعير اهتمامنا بالأحرى «للتجارب» نفسها، وليس «للشخص الذي حصلت معه»[36]. وكذلك بأن نقلل

(33) كنا نتمنى لو نقلنا كل النتائج المؤقتة التي توصَّل إليها بارفيت والموجودة في الصفحتين 216-217 من: المصدر نفسه، حيث ليس هناك من حديث إلا عن «أدمغتنا» وعن «أفكارنا وأعمالنا» وعن «هويتنا». إن استبدال الإشاريات عدا الضمائر «دماغ هذا الشخص»، «هذه التجارب» لا يغير شيئاً في القضية بسبب طبيعة تركيب الإشاريات. وبهذا الصدد فإن التعبير الأغرب هو ذلك الذي يختصر كل الأطروحة: «إن إطروحتي تقول بأننا نستطيع أن نصف كل حيواتنا بطريقة غير شخصية» (المصدر المذكور، ص 217).

(34) المصدر نفسه، ص 217.

(35) المصدر نفسه، ص 341.

(36) المصدر نفسه.

من شأن الاختلافات بيننا في فترات مختلفة من حياتنا والآخر الذي جرت معه تجارب مشابهة لتجاربنا، وكذلك أن نتجاهل بقدر ما نستطيع الحدود بين الحيوات بأن نعطي أهمية أقل لوحدة كل حياة، وأن نجعل من وحدة حياتنا عينها عملاً فنياً بالأحرى، لا مطالبة بالاستقلال... أفلا يدعونا بارفيت الفيلسوف الأخلاقي [166] إلى إلغاء مسألة الهوية الذاتية عينها من وراء الملاحظة اللاشخصية لتسلسل حياتنا؟ أَوَليس عدم الانهمام (insouciance) ـ وكان المسيح نفسه قد بشّر به في عظته على الجبل ـ هو ما يريده بارفيت منا وهو ما يعارضه بالانهمام؟ إني أفهم جيداً الاعتراض. غير أني أعتقد بأنه يمكن دمجه في الدفاع عن الهوية الذاتية في وجه الاختزال إلى العينية. إن ما يثيره التفكير الأخلاقي عند بارفيت هو في النهاية أزمة داخلية في الهوية الذاتية عينها. والأزمة هي أن أفهوم انتماء تجاربي إلي أنا نفسي يحتوي معنى مبهماً. فهناك امتلاك وإمتلاك، إن ما يستهدفه بارفيت هو بالضبط التبجح بالأنا الذي يغذّي أطروحة المصلحة الخاصة التي يريد مصنفه أن يعمل ضدها. ولكن أَوَليست لحظة من التخلي عن الذات هي لحظة جوهرية للذاتية الأصيلة؟ أفلا يجب من أجل أن نصبح جاهزين تحت التصرف، أن ننتمي بطريقة ما لأنفسنا؟ لقد طرحنا السؤال: مسألة الأهمية هل كانت ستطرح لو لم يبقَ هناك واحد مسألة هويته لم تعد مهمة بالنسبة إليه؟ لنضف الآن: إن كانت هويتي قد فقدت كل أهمية من جميع النواحي، فهوية الاخر ألا تصبح هي أيضاً من دون أية أهمية[37]؟

إننا سنجد هذه الأسئلة عينها في نهاية مطالعتنا لصالح تأويل

---

(37) حول صلة القربى بين أطروحات بارفيت والبوذية، انظر: المصدر نفسه، ص 280، وكذلك: M. Kapstein, «Collins, Parfit and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions - A Review of Selfless Persons,» *Feature Book Review* (tiré à part).

سردي للهوية: فهذه كما سنرى، لها أيضاً حالاتها الغريبة التي تعيد تأكيد الهوية إلى وضعه كسؤال ـ وأحياناً كسؤال من دون جواب: من أنا في الحقيقة؟ وفي هذه النقطة بالضبط فإن النظرية السردية التي استدعيت لمواجهة تساؤلات بارفيت، سنطلب منها هي أيضاً أن تستكشف حدودها المشتركة مع النظرية الأخلاقية.

الدراسة السادسة

الذات والهوية السردية

[167] إن الدراسة الحاضرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدراسة السابقة. غير أن اللهجة مختلفة. لم نعالج حتى الآن الهوية السردية إلا بالصيغة السجالية، وفي النهاية بصيغة دفاعية أكثر مما هي بناءة. هناك مهمتان إيجابيتان لا تزالان تنتظران تأديتهما.

الأولى هي رفع ديالكتيك العينية والذاتية الموجود ضمناً في أفهوم الهوية السردية إلى أقصى درجاته.

الثانية هي تكملة الاستقصاء حول الذات المحكية عن طريق استكشاف الوسائط التي تستطيع النظرية السردية أن تقوم بها بين نظرية العمل والنظرية الأخلاقية. هذه المهمة الثانية سيكون لها وجهان. سنعود أولاً إلى ثلاثيتنا ـ الوصف والرواية والإلزام ـ وسنتساءل أولاً عن التوسع في الحقل العملي الذي تثيره الوظيفة السردية إن كان على العمل الموصوف أن يستطيع معادلة العمل المحكيّ. ثم سنتفحص بأية طريقة القصة، وهي لم تكن على الإطلاق محايدة أخلاقياً، تتبدّى كأول مختبر للحكم الأخلاقي. على هذا المنحدر المزدوج، العملي والأخلاقي، للنظرية السردية يستكمل التكوين المتبادل للعمل والذات.

1 ـ الهوية السردية وديالكتيك الذاتية والعينية

إن الطبيعة الحقيقية للهوية السردية لا تتكشّف، في نظري، إلا في ديالكتيك الذاتية والعينية. وبهذا المعنى، فإن هذه الأخيرة تمثّل المساهمة الأكبر للنظرية السردية في تكوين الذات.

إن النظام الذي ستتبعه حجتنا سيكون التالي:

1) سنظهر أولاً، وذلك تكملة لتحاليلنا في كتابنا **الزمان والسرد**، كيف أن النموذج النوعي للترابط بين الأحداث الذي [168] تشكله صياغة الحبكة يسمح لنا بأن ندمج في ديمومة الزمن ما كان يبدو على عكس ذلك في نظام الهوية ـ العينية، أي نظام التنوع والتغيير والتقطع وعدم الاستقرار.

2) سنظهر بعد ذلك كيف أن أفهوم صياغة الحبكة(*)، حين انتقاله من سير الأحداث إلى شخصيات السرد القصصي يولد ديالكتيك الشخصية الذي هو بالضبط ديالكتيك الهوية العينية والهوية الذاتية. وبهذه المناسبة، سنعود إلى استراتيجية الحالات المحيرة في الفلسفة التحليلية، لنهيئ مكاناً، داخل مجال التنوعات الخيالية الذي يفتحه ديالكتيك الذاتية والعينية، للحالات القصوى للتفكك والتحلل بين صيغتين للهوية، وهي حالات جديرة بأن تتنافس مع الحالات غير البتية (التي لا يمكن بتّها) عند بارفيت. وهكذا ستكون أمامنا فرصة باهرة كي نشاهد المواجهة بين

(*) (mise en itrigue) يؤكد ريكور في الجزء الأول من كتابه *Temps et récit* أنه يطلق هذه التسمية على التعبير اليوناني عند أرسطو موثوس (muthos) (القصة) وأنه يقصد به الكلمة الإنجليزية Plot (حبكة) وهو يفضل ذلك على الترجمة بالكلمة الفرنسية histoire لالتباسها، لأنها تعني القصة والتاريخ في آنٍ معاً (story وhistory في الإنجليزية)؛ انظر: Paul Ricœur, *Temps et récit*, collection point (Paris: Editions du Seuil, 1991), vol. 1, pp. 66-69.

(المترجم).

الطاقات الخاصة بالقصص الأدبية والخيال العلمي في مواجهة الطابع الإشكالي تماماً للهوية الشخصية.

1) حين صاغ ديلتي مفهومه (Zusammenhang des Lebens) ترابط الحياة، فإنه كان يعتبره بشكل عفوي مساوياً لمفهوم تاريخ حياة. إن هذا الفهم الأولي للدلالة التاريخية للترابط هو ما تحاول النظرية السردية للهوية الشخصية أن تفصّله، على مستوى أعلى من المفهومية. إن الهوية المفهومة سردياً يمكن أن تدعى باتفاق لغوي، هوية «الشخصية». إنّ هذه الهوية هي التي سنضعها بعد قليل في حقل ديالكتيك «العينه» والذات. غير أننا قبل ذلك سنظهر كيف أن هوية الشخصية تبنى باتصال مع هوية الحبكة. إن هذا الاشتقاق من هوية إلى أخرى الذي أشرنا إليه فقط في كتابنا **الزمان والسرد**، سيوضح هنا تماماً.

لنذكر أولاً ما كنا نقصده في **الزمان والسرد** بهوية على صعيد صياغة الحبكة. إننا نميزها بعبارات دينامية على أنها تنافس بين مطلب توافق والتسليم بوجود تنافرات تعرّض هذه الهوية للخطر، وذلك حتى نهاية القصة. بكلمة توافق أنا أقصد مبدأ النظام الذي يترأس ما يدعوه أرسطو «تنسيق الوقائع»، وبكلمة تنافر فإني أعني تقلبات الدهر والحظ التي تجعل من الحبكة تغييراً مضبوطاً انطلاقاً من وضع أولي ووصولاً إلى وضع نهائي. إني أطبق التعبير تصوير أو رسم (configuration) على فن التأليف هذا الذي يقوم بعمل التوسط بين التوافق والتنافر. ولكي أمد صلاحية هذا المفهوم للتصوير السردي إلى أبعد من المثل الأهم عند أرسطو، وهو مثل التراجيديا اليونانية وبدرجة أقل الملحمة، فإني أقترح بأن أعرّف التوافق المتنافر، المميز لكل تأليف سردي [169] بأفهوم توليفة المتغاير أو غير المتجانس. إني أحاول بهذا أن آخذ بعين الاعتبار التوسطات المختلفة التي تقوم بها الحبكة. وذلك بين تعدد الأحداث والوحدة الزمنية للقصة المحكية؛ بين المكونات

المتباينة لسير الأحداث (النيات والأسباب والصدف)، وتسلسل القصة وترابطها، وأخيراً بين التتابع المحض ووحدة الصيغة الزمنية ـ وهذه التوسطات تستطيع عند الاقتضاء أن تقلب التسلسل الزمني إلى درجة إلغائه. إن هذه الديالكتيكات المتعددة لا تفعل شيئاً سوى أنها توضح التعارض، الحاضر حتى في النموذج التراجيدي بحسب أرسطو، بين التشتت المراحلي للقصة، والقوة التوحيدية التي يبسطها فعل التصوير الذي هو فن الشعر بعينه (Poièsis).

بمثل هذا التصوير السردي، الذي فهمناه بهذه الطريقة، علينا أن نقارن نوع الارتباط الذي يتطلبه الوصف اللاشخصي. إن وجه التباين الجوهري الذي يميز النموذج السردي من كل نموذج آخر للربط يكمن في وضع الحدث الذي جعلنا منه مرات عديدة حجر الزاوية لتحليل الذات[1]. ففي حين أن الحدث والمصادفة يظلان في نموذج من نمط سببي في وضع لا يمكن فيه التمييز بينهما، فإن الحدث السردي يعرّف بالنسبة إلى عملية التصوير نفسها. فهو يشارك في البنية غير المستقرة للتوافق المتنافر التي تميز الحبكة عينها، هو مصدر تنافر بما أنه يبرز فجأة، ومصدر توافق بما أنه يجعل القصة تتقدم[2]. إن مفارقة صياغة الحبكة هي أنها تعكس

---

(1) انظر مناقشة دافيدسون في الدراسة الثالثة ومناقشة بارفيت في الدراسة الخامسة من هذا الكتاب. إني لا أعترض على مكتسبات هذه النظريات وهي أن الحدث كظرف ومصادفة له الحق بوضع أنطولوجي مساوٍ على الأقل لوضع الجوهر، وإنه من الممكن أن يكون موضوع وصف لا شخصي. ما أقوله هو أن الحدث حين يدخل في حركة قصة تربط شخصية معينة بحبكة معينة فإن الحدث يفقد حياده اللاشخصي. وفي الوقت عينه فإن الوضع السردي المعطى للحدث ينبه إلى خطر تيه أفهوم الحدث الذي يجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أخذ الفاعل الحقيقي بعين الاعتبار في عملية وصف العمل.

(2) إنني ألتقي هنا شيئاً من البروز، البزوغ (Ursprung) عند فالتر بنيامين (Walter Benjamin) فالبروز عنده ليس هو ما يفهم عادة بكلمة Entstehung (ظهور، تولد) ولا كذلك بكلمة Entwicklung (انتشار وتطور). والحال إنه مهما كان من =

تأثير الجائز، بمعنى ما كان يمكن أن يحصل بشكل مختلف أو ألا يحصل إطلاقاً، حين تدمجه بطريقة أو أخرى بتأثير الضرورة أو الجائز الذي يمارسه الفعل المصور[3]. إن قلب أثر الجائز [170] (العرضي) إلى أثر ضرورة يحصل في قلب الحدث نفسه: إن هذا الأخير بما هو مجرد مصادفة أو مناسبة يكتفي بأن يكذّب التوقعات التي خلّفها المسار السابق للأحداث، إنه بكل بساطة غير المنتظر، المفاجئ، وهو لا يصبح جزءاً لا يتجزأ من القصة إلا حين يفهم وذلك بعد مرور الواقعة لا قبلها، أي بعد أن تكون قد غيّرته وحملته إلى ذرى التجلي الضرورة ذات المفعول الرجعي، إن جاز التعبير، والتي تعمل انطلاقاً من الكليانية الزمنية التي بلغت نهايتها. والحال أن هذه الضرورة هي ضرورة سردية ينبثق تأثير معناها من فعل التصوير بما هو كذلك. إن هذه الضرورة السردية هي التي تحوّل العرضية الفيزيائية المادية المعاكسة للضرورة الفيزيائية إلى عَرضية سردية تتضمنها الضرورة السردية.

من هذا التذكير البسيط بمفهوم الحبكة، وقبل كل اعتبار لديالكتيك الشخصية الروائية وهو لازمتها، يبدو واضحاً بأن العملية السردية تطوّر مفهوماً أصيلاً تماماً للهوية الدينامية التي تصالح فيما بينها المقولات نفسها التي كان لوك يعتبرها متناقضة: التطابق والتنوع.

= الصعب ترتيب البروز المفاجئ للحدث السردي داخل كل متكامل إلا أنه لا يستهلك نفسه في تأثير المفاجأة والتقطع والقطيعة، بل إنه يحتوي إمكانيات تطور تطلب بأن تُنقذ و«تخلص». هذا الخلاص (Rettung) الآتي من البروز - وهو موضوعة مركزية عند بنيامين - تقوم به، في رأيي، الحبكة. فهذه «تفتدي» أصل «السقوط» في اللامعنى. انظر: Jean-Marie Gagnebin, *Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin* (inédit).

(3) حول الضرورة أو الاحتمال اللذين يربطهما أرسطو بالموثوس (حبكة القصة) الخاصة بالتراجيديا أو الملحمة الشعرية، انظر نصوص أرسطو التي استشهدنا بها في كتاب: Ricœur, *Temps et récit*, t. 1, pp. 69-70.

إن خطوة حاسمة من أجل التوصل إلى تصور سردي للهوية الشخصية تنجز حين نمرّ من سير الأحداث إلى الشخصية الروائية. يسمى شخصية ذاك الذي يضطلع بسير الأحداث في القصة. إن مقولة الشخصية هي كذلك بالتالي مقولة سردية ودورها في القصة يعود إلى المفهومية السردية عينها التي تعود إليها الحبكة نفسها. وبالتالي فإن المسألة هي في معرفة ما ستقدمه المقولة السردية للشخصية للمناقشة حول الهوية الشخصية. إن أطروحتنا هنا تقول إن هوية الشخصية الروائية تُفهم عن طريق تحويل (transfert) عملية صياغة الحبكة إليها هي، بعد أن كانت هذه العملية مطبّقة على الأحداث المحكية؛ وبهذا يمكننا أن نقول بأن الشخصية هي نفسها صيغت كحبكة.

لنذكر سريعاً بأية طريقة تأخذ النظرية السردية بعين الاعتبار الترابط القائم بين حركة الأحداث والشخصية.

إن الترابط بين القصة المحكية والشخصية يطرحه أرسطو كمسلّمة فقط في كتابه **فن الشعر** (**بوطيقا** كما أطلق عليه العرب عند نقله). وهناك يبدو الترابط وثيقاً إلى درجة أنه يأخذ صورة التبعية والائتمارية. وبالفعل فإنه في داخل القصة المحكية مع ميزاتها بوحدتها وتمفصلها الداخلي وتمامها التي تأتيها من عملية صياغة الحبكة، تحافظ الشخصية على امتداد القصة على هوية مترابطة مع هوية القصة نفسها[4].

---

(4) لقد شرحت في الجزء الأول من كتابي: *Temps et récit* أولية الحبكة أو القصة على الشخصية (ص 64 من: المصدر نفسه). وفي تقسيم أرسطو للتراجيديا إلى ستة أجزاء يأتي الجزء الخاص بالحبكة في الأول قبل الشخصيات والفكرة (dianoia) التي تشكل مع الحبكة الـ «ماذا» لمحاكاة حركة سير الأحداث. أرسطو يذهب بعيداً في قضية التبعية حتى إنه يعلن: «التراجيديا تمثل (تحاكي mimésis) ليس الرجال بل العمل والممارسة والحياة والسعادة (التعاسة أو النكبة تكمن أيضاً في العمل والممارسة والأحداث) والهدف المبتغى هو عمل وفعل وأحداث لا كيفية (...) أضف =

إن علم السرد المعاصر قد حاول أن يعطي لهذا الترابط [171] وضع القيد السيميائي الموجود ضمناً بمعنى ما في التحليل المفهومي «للقصة» وحبكتها عند أرسطو وتقسيمه لها إلى أجزاء. لقد أعطى بروب (Propp) نقطة انطلاق هذا البحث وأوصله إلى مستوى متقدم من التجريد أناقشه في **الزمان والسرد** ولن أعود إليه هنا(5). إن مؤلف كتاب **تشكل الحكاية** (*Morphologie du conte*)(6) يبدأ بتفكيك الوظائف أي الأجزاء المتكررة في الحركة العامة ولدى الشخصيات، وذلك من أجل أن يعرف الحكاية عن طريق تسلسل الوظائف فقط. ولكنه حين يحاول استعادة الوحدة التوليفية للسلسلة يجد نفسه مضطراً لأن يأخذ بعين الاعتبار الدور الذي لعبته الشخصيات. وهكذا فسنجد أنه كان أول من حاول إقامة تصنيف لأنماط هذه الأدوار قائم على أساس واحد هو مدى تكرارها(7). والحال إن لائحة الأدوار ليست مستقلة عن لائحة الوظائف. وهما تتقاطعان في عدة نقاط يسميها بروب مجالات أو

= إلى ذلك أنه من دون عمل وأحداث، ليس هناك من مأساة (تراجيديا) في حين أنه يمكن أن تكون هناك تراجيديا من دون شخصيات تمثل كل منها طبعاً». انظر: Aristote, *La Poétique*, texte, traduction et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot (Paris: Editions du Seuil, 1980), vol. VII, 1450 a 16-24.

إن الفرضية الأخيرة سنعود إليها حين سنثير قضية اختفاء الشخصية في قسم من الإنتاج الروائي المعاصر.

(5) في الجزء الثاني من كتابي *Temps et récit* حرصت على الإشارة إلى تواصل المعنى بين الفهم السردي المحايث لأهلية المشاهد أو السامع أو القارئ، وعقلانية العلم السردي التي أعدها مشتقة من الأول. إن مسألة الأفضلية لا تعنيني هنا. إني أبحث في علم السرد تأكيداً لوجود الفهم المسبق الذي عندنا على مستوى الفهم السردي لهذا التنسيق والتعاون بين الحبكة والشخصية.

(6) Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, traduit par Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn, collection point (Paris: Editions du Seuil, 1970).

(7) إني أذكّر بلائحة بروب: المعتدي، الواهب (أو الممون) المساعد، (الملحق) الشخص المطلوب، المنتدِب، البطل، البطل الزائف. انظر: Ricœur, *Temps et récit*, t. II (Paris: Editions du Seuil, 1984), p. 60.

دوائر العمل: «العديد من الوظائف تتجمع منطقياً بحسب بعض الدوائر. وهذه الدوائر تتطابق مع الشخصيات التي تنجز الوظائف»[8]. «إن مشكلة توزيع الوظائف يمكن أن تحل على مستوى مشكلة توزيع دوائر العمل بين الشخصيات»[9]. لقد استشهدت بهذه الأقوال لبروب في كتابي **الزمان والسرد**[10] وطرحت السؤال كي أعرف إن لم يكن كل بناء حبكة لا ينبثق من ولادة مشتركة بين تطوير لشخصية معينة وتطويرات لقصة مروية. ولقد تبنيت المسلّمة التي قال بها فرنك كيرمود (Frank Kermode) وهي أنه من أجل تطوير دور شخصية معينة عليك أن تروي [172] أكثر[11].

وهذا ما أبرزه جيداً كلود بريمون (Claude Bremond) في كتابه حول **منطق السرد أو القصة**[12]. ففي نظره أن أي دور لا يمكن أن يحدد ويعرف إلا بأن «يُسنَد إلى حامل هو ذات فاعلة ـ شخص، محمول ـ سيرورة، وهذا المحمول قد يكون مجرد محتمل أو هو قائم بالفعل أو منجز»[13]. يمكننا أن نرى في هذا الإسناد الحل السردي الذي ناقشناه في الدراسات السابقة لمشكلة إرجاع العمل إلى فاعل حقيقي. إن أية متتالية تشكل جزءاً أصلياً من القصة تحوي مثل هذا الترابط. أضف إلى ذلك أن المرجع، في التعريف نفسه الذي أوردناه للدور في مراحله الثلاث، مرحلة الاحتمال، ومرحلة المرور إلى الفعل أو عدمه، ثم مرحلة الإنجاز أو عدمه، يضع الدور مباشرة في دينامية العمل. وعلى أساس هذا

---

(8) Propp, Ibid., p. 96.

(9) المصدر نفسه، ص 97.

(10) Ricœur, *Temps et récit*, t. 2, pp. 60-61.

(11) Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy, on The Interpretation of Narrative* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), pp. 75-99.

(12) Claude Bremond, *Logique du récit* (Paris: Editions du Seuil, 1973).

(13) المصدر نفسه، ص 134.

التعريف للمتتالية (séquence) التي تشكل جزءاً أصلياً يصبح من السهل أن نضع جدولاً يكون مكتملاً بقدر ما نستطيع، لكل الأدوار وذلك بعد أن نكون قد أغنيناه بسلسلة كاملة من الإضافات تتعلق في آن معاً بالحامل ـ الشخص الفاعل وبالمحمول ـ السيرورة. ومن اللافت جداً أن يكون الانقسام الثنائي الكبير الأول هو الانقسام بين المنفعلين (أي المتلقِّين لفعل الآخرين) المتأثِّرين بسيرورات الحركة المغيِّرة للأوضاع أو المبقية لها على ما هي عليه من جهة، والفاعلين الذين يقومون بهذه السيرورات من جهة ثانية، وذلك بسبب الترابط القائم بين الفئتين. وهكذا فإننا نكون قد أخذنا بعين الاعتبار الفهم المسبق الذي عندنا وهو أن القصص تتعلق بفاعِلين حقيقِيين للعمل وبمتلقِّين لهذا الفعل أي بمنفعلين به. من جهتي فإني لا أنسى دوماً أن أتكلم على الإنسان الفاعل الممارس والإنسان المتألم. إن المشكلة الأخلاقية كما سنقول في ما بعد، تنمو على واقع الاعتراف بعدم التماثل الجوهري بين ذلك الذي يفعل وذلك الذي يتلقّى والذي يصل إلى ذروته في عنف الفاعل القدير المتحكم. إن التأثر بمسار أحداث مروية يشكّل المبدأ المنظِّم لسلسلة من أدوار المتلقِّين (المنفعلين بأحداث الغير) وذلك حسبما يكون تأثير العمل الممارس عليهم، إذ قد يكون في تحسين الوضع أو تدهوره، في الحماية أو الإحباط. هناك إغناء مهم جداً لأفهوم الدور يحصل حين ندخله في مجال التقييمات عن طريق التغييرات الطارئة التي قلناها لتوّنا ثم في مجال توزيع المستحقات حيث يبدو المتلقي للفعل مستفيداً من حسناته أو ضحية لقصوره. وبموازاة ذلك يتبدى الفاعل كموزّع للثواب والعقاب. يلاحظ بريمون، عن صواب، أنه في هذه المرحلة فقط، الفاعلون ومتلقّو الفعل يرتفعون إلى مستوى الأشخاص والمبادرين بالعمل ومحرّكي سير الأحداث. وبهذا يتثبت لدينا، على الصعيد السردي، وعن طريق الأدوار المتعلقة بمجال التقييمات ومجال

[173] توزيع المستحقات، الترابط الوثيق بين نظرية العمل والنظرية الأخلاقية، وهذا ما سنعود إلى بحثه لاحقاً.

إن الترابط بين حبكة القصة والشخصية تبلغ ذروة راديكاليتها وذلك قبل كل تصوير حسي، مع نموذج الصانع الفعلي الذي أقامه غريماس (Greimas). ولهذا فإننا هنا لا نتكلم على شخصية ولكن على صانع الفعل (actant) وذلك كي نخضع التمثيل التجسيمي (anthropomorphique) للفاعل لموقعه كعامل لأفعال وحركات تؤثر في المسار السردي. إن راديكالية الموقف تستمر على خطين: من جهة صانع الفعل، ومن جهة المسار السردي. على الخط الأول فإنّ اللائحة الإمبيريقية لشخصيات الحكاية الروسية بحسب بروب قد استبدلت بنموذج مبني على أساس مقولات ثلاث: الرغبة (مبدأ البحث عن غرض أو شخص أو قيمة)، الاتصال والتواصل (مبدأ كل علاقة مرسل ومتلقٍ)، العمل بالمعنى الفعلي للكلمة (مبدأ التعارض بين المؤيدين المساعدين والمعارضين). ها نحن إذاً أمام نموذج، وعلى عكس ما قال به بروب، فإننا نبحث في العلاقات المحتملة بين صانعي العمل (actants) والتركيبة الفنية للأعمال سواءً أدعيت هذه باسم عقود أو امتحانات أو مطالب أو نضالات وصراعات. أما على الخط الثاني وهو خط المسارات السردية فإنني أود أن أشدد على المكان الذي تحتله على مستوى أوسط بين البنى العميقة والمستوى التصويري، سلسلة من المفاهيم التي ليس لها من مكان إلا داخل مفهوم للتماسك الحميم للحياة: أولاً هناك مفهوم البرنامج السردي ثم مفهوم العلاقة السجالية بين برنامجين ينتج منها تعارض بين فاعل وفاعل ـ مضاد. وهنا نعاود إيجاد ما كنا قد فهمناه سابقاً على المستوى المحض للإدراك السردي، وهو أن العمل هو تفاعل وأن التفاعل هو تنافس بين مشاريع متنافسة أحياناً ومتلاقية أحياناً أخرى. أضف إلى ذلك كل عمليات التحويل أو النقل للأغراض ـ القيم التي تجعل التبادل

يصبح سرديّاً يروى. علينا أخيراً أن نأخذ بعين الاعتبار الطوبولوجيا (موقع الأشياء) التي يتضمنها تغيير «الأماكن» ـ أماكن البداية وأماكن النهاية لعمليات التحويل ـ والتي انطلاقاً منها يمكننا أن نتكلم على **سلسلة متتالية إنجازية**[14].

إن نحن قابلنا خطَّي التحليل اللذين اختصرتهما لتوي اختصاراً شديداً (مع الإحالة إلى **الزمان والسرد**)[15] فإننا سنرى سيمياء لصانع الفعل وسيمياء مسارات سردية وقد دعمت كل واحدة منهما الأخرى حتى إن المسارات السردية تظهر كمسار [174] للشخصية. إني أحب أن أشدد، على سبيل ختام موضوع الترابط الضروري هذا بين الحبكة والشخصية، على مقولة ألحّ عليها كثيراً **موباسان**[16] وصاحبنا غريماس على الرغم من وجودها سابقاً منذ النموذج المتعلق بصانع الفعل، وهي مقولة المرسل. إن الزوج الثنائي المرسل/ المتلقّي يكمل ثنائي الانتداب عند بروب أو العقد الافتتاحي في النموذج الأول للصانع عند غريماس، وبموجب هذا العقد كان البطل يتلقى أهلية الشروع في العمل. إن المرسلين ـ وقد يكونون كيانات فردية أو اجتماعية أو حتى كونية كما نرى ذلك في القصة القصيرة المسماة **صديقان** (*Deux amis*) ـ يعودون في الكتاب عن **موباسان** إلى ما يسميه غريماس «وضع صانع الفعل الأول»[17].

---

(14) كما أني لم أتوقف بالنسبة إلى بروب وبريمون فإني لن أفعل بالنسبة إلى غريماس وأتوقف أمام الصعوبات الابستيمولوجية المتعلقة بعملية إزالة البعد الزمني للبنى السردية. مرة أخرى إني لا أهتم هنا إلا بما يشرعن الترابط بين الحبكة والشخصية الذي يفهم حدسياً على مستوى الإدراك السردي المحض.

(15) Ricœur, *Temps et récit*, t. 2, pp. 71-91.

(16) A. J. Greimas, *Maupassant: La Sémiotique du texte, exercice pratique* (Paris: Editions du Seuil, 1976).

(17) المصدر نفسه، ص 63؛ يجد الباحث توليفة جيدة للمقاربة السيميائية لمقولة الشخصية في: P. Hamon, «Statut sémiologique du personnage,» dans: R. Barthes [et al.], *Poétique du récit* (Paris: Editions du Seuil, 1977).

لم يكن من العبث أن نذكّر بأية كيفية تصل البنية السردية عمليّتي حبكة القصة وهما عملية الحركة وسير الأحداث وعملية الشخصية. هذا الوصل يشكّل الجواب الحقيقي لاستعصاءات (apories) الإسناد التي أثرناها منذ دراستنا الأولى. غير أنه يبقى صحيحاً، أنه من وجهة النظر الاستبدالية فإن الأسئلة **من؟ ماذا؟ كيف؟** إلخ. يمكن أن تشير إلى العبارات المنفصلة في الشبكة المفهومية للعمل. غير أنه من وجهة النظر التراتبية فإن الإجابات عن هذه الأسئلة تشكل سلسلة ليست في الواقع سوى التسلسل الحاصل في القصة. أن تروي وتقصّ يعني أن تقول من فعل ماذا؟ ولماذا؟ وكيف فعل؟ وذلك عن طريق بسطنا في الزمن التواصل القائم بين مختلف وجهات النظر هذه. ويبقى صحيحاً كذلك أننا نستطيع أن نصف بشكل منفرد المحمولات النفسانية، حين نأخذها خارج نسبتها إلى شخص معيّن (وهذا هو في الواقع شرط كل وصف للنفساني). ولكن يبقى أنه في داخل القصة تعاد صياغة النسبة. وبالطريقة عينها فإن التمفصل بين الحبكة والشخصية يسمح بأن نقوم في آن معاً بتحقيق لا متناه بالقوة على صعيد البحث عن الحوافز، وبتحقيق هو متناه مبدئياً على صعيد النسبة إلى أحدهم. إن التحقيقين يتداخلان في العملية المزدوجية للتعرف على هوية الحبكة والشخصية. وحتى الاستعصاء الأكثر رهبة وهو استعصاء الإسناد يجد نسخته المطابقة في ديالكتيك الشخصية والحبكة. إن هذا الاسناد حين يواجه النقيضة الكانطية الثالثة فإنه يبدو وقد تمزق بين الأطروحة التي تضع فكرة بداية سلسلة سببية والأطروحة المضادة التي ترفع في وجهها فكرة تسلسل مترابط من دون أية بداية أو انقطاع. إن القصة تحلّ على طريقتها هذه النقيضة فهي من [175] ناحية تمنح الشخصية المبادرَة أي المقدرة على بداية سلسلة من الأحداث، من دون أن يشكّل هذا البدء بداية مطلقة، بداية للزمان، وهي من ناحية أخرى تعطي الراوي بما هو راوٍ السلطة

على تعيين بداية العمل ومنتصفه ونهايته. وبهذه الطريقة فإن القصة تطابق بين مبادرة الشخصية وبداية العمل كله، وهي بهذا ترضي الأطروحة من دون أن تخالف الأطروحة المضادة. وهي تشكّل بصور متعددة الرد الشاعري الذي يحمله أفهوم الهوية السردية لاستعصاءات الإسناد. إني أعيد عن قصد استعمال التعبير الرد الشاعري الذي طبّقته في المجلد الثالث من كتابي **الزمان والسرد** على العلاقة بين استعصاءات الزمان والوظيفة السردية. ولقد قلت وقتها بأن الوظيفة السردية لا تعطي جواباً نظرياً تأملياً لهذه الاستعصاءات ولكنها تجعلها منتجة في سجل آخر للغة. وبالطريقة عينها فإن ديالكتيك الشخصية والحبكة يجعل استعصاءات الإسناد منتجة، مما يمكّننا من أن نقول بأن الهوية السردية تأتي لها بالرد الشاعري.

2) من هذا الترابط بين سير الأحداث وشخصية القصة ينتج ديالكتيك **داخلي** بالنسبة إلى الشخصية وهو بالضبط بمثابة لازمة (corollaire) ديالكتيك التوافق والتنافر الذي يحصل عند صياغة حبكة سير الأحداث. وهذا الديالكتيك يتأتى من الأمر التالي، وهو أنه بحسب خط التوافق فإن الشخصية تستمد فرادتها من وحدة حياتها التي تعتبر شمولية (totalité) زمنية متفردة هي ذاتها، وهذا ما يميز الشخصية عن كل شخصية أخرى. أما بحسب خط التنافر فإن هذه الشمولية الزمنية تصبح مهددة تحت تأثير قطيعة الأحداث غير المتوقعة التي تضبط إيقاعها (لقاءات، حوادث، إلخ.)، إن التوليفة التوافقية ـ التنافرية تجعل عرضية الحدث تساهم في ضرورة قائمة بمعنى ما بمفعول رجعي، وتتناول تاريخ حياة بأكملها التي تتطابق مع هوية الشخصية. وهكذا فإن الصدفة تتحول إلى مصير وقدَر. وهوية الشخصية التي تحاك في حبكة القصة تأبى أن تفهم إلا من خلال هذا الديالكتيك. إن أطروحة الهوية التي يدعوها بارفيت غير اختزالية تتلقى هنا أكثر من مجرد دعم، إنها

تتلقى تغييراً شاملاً. إن الشخص، حين نفهمه كشخصية في قصة، ليس بكيان مختلف عن «تجاربه». على العكس من ذلك فإن الشخص يتمتع بنظام الهوية الدينامي نفسه الخاص بالقصة المحكية. إن الرواية تبني هوية الشخصية التي نستطيع أن نسميها هويتها السردية، وذلك حين تبني هوية القصة المحكية. إنّ هوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية.

[176] إن ديالكتيك توافق الشخصية وتنافرها هو ما علينا الآن أن نسجله في ديالكتيك الهوية العينية والهوية الذاتية. إن ضرورة إعادة التسجيل هذه تفرض نفسها ما إن نواجه التوافق المتنافر لدى الشخصية بمطلب الديمومة في الزمان الموجود دوماً في كل أفهوم للهوية والذي كنا قد برهنّا على التباسه، في دراستنا السابقة: فمن جهة، كما قلنا، هناك عينية الطبع ومن جهة ثانية هناك ذاتية متأتية من استمرارية الذات الفاعلة. وعلينا الآن أن نبرهن كيف أن ديالكتيك الشخصية يأتي ليتدخل ويسجل ذاته في الفسحة القائمة بين هذين القطبين للديمومة في الزمن كي يكون وسيطاً بينهما.

إن وظيفة الوسيط هذه التي تمارسها الهوية السردية للشخصية بين قطبي الهوية العينية والهوية الذاتية تشهد لها وتؤكدها بشكل جوهري **المتغيرات المتخيلة** التي تجبر القصة هذه الهوية السردية أن تخضع لها. وفي واقع الأمر فإن القصة لا تقبل فقط هذه المتغيرات بل هي تولّدها وتبحث عنها. وبهذا المعنى فإن الأدب يصبح عبارة عن مختبر واسع للتجارب الفكرية، وفي هذا المختبر نجد جميع امكانيات تغيير الهوية السردية وقد خضعت لامتحان القصة. إن فائدة هذه التجارب الفكرية هي في إظهار الاختلاف بين دلالتي الديمومة في الزمن عن طريق تغيير علاقة الواحدة بالأخرى. وكما قلنا سابقاً ففي الحياة اليومية هاتان الدلالتان تميلان نحو الاختلاط والتطابق؛ وهكذا فحين نعتمد على أحد فإننا نكون قد وثقنا باستقرار طبعه، وأملنا بأنه سيكون عند كلمته،

مهما كانت التبدلات التي قد تؤثر في استعداداته المستديمة التي يُعرف بها. في القصة الخيالية الأدبية فإن مجال التغييرات المفتوح للعلاقات بين صيغتي الهوية كبير يفوق كل حدّ. هناك على طرف معيِّن الشخصية وهي عبارة عن دور ثابت (كاراكتير) يمكن بسهولة التعرف عليه وإعادة التعرف على هويته على أنه الشخص عينه. وهذا تقريباً وضع الشخصية في حكايات الجنيات والحكايات الشعبية. ولو انتقلنا إلى الرواية الكلاسيكية ـ من رواية **أميرة كليف** (*La Princesse de Clèves*)(*) إلى الرواية الإنجليزية في القرن الثامن عشر، ثم إلى دوستويفسكي وتولستوي ـ، لاستطعنا أن نقول بأن الرواية قد استكشفت كل المجال الوسيط للتغييرات، فهي من خلال إجراء تبدلات مهمة للشخصية جعلت تحديد هوية الـ «عينه» يتناقص من دون أن يختفي. إننا نقترب من القطب الآخر مع الرواية المسماة رواية التعلم (apprentissage) وأكثر من ذلك مع رواية تيار الوعي. إن العلاقة بين حبكة القصة والشخصية تنعكس تماماً: فعلى العكس من النموذج الأرسطي توضع الحبكة كلها في خدمة الشخصية. وعندها فإن هوية هذا الأخير تفلت من مراقبة حبكة القصة ومبدئها في المحافظة على النظام فتقع حقاً في امتحان عسير. هنا نبلغ القطب الأقصى [177] للتغيير حين تتوقف الشخصية عن أن تكون دوراً ثابتاً (كاراكتيراً) (caractère). وفي هذا القطب نلتقي الحالات القصوى، إذ عندها يتهيأ الخيال الأدبي لمواجهة مع الحالات المحيرة (puzzling cases) التي التقيناها في الفلسفة التحليلية. وفي هذه المواجهة يبلغ الصراع ذروته بين الصيغة السردية والصيغة غير السردية للهوية الشخصية.

(*) *La Princesse de clèves* لمؤلفتها مدام دي لا فاييت (Madame de la Fayette) هي أشهر رواية فرنسية في القرن السابع عشر، قرن الكلاسيكية بامتياز في فرنسا (المترجم).

إن السردية تملك أيضاً حالات محيِّرة، وهذا ما يتنافس المسرح والرواية المعاصرة على تعليمنا إياه. في المقاربة الأولى تبدو مثل هذه الحالات كقصص تتناول فقدان الهوية. فمثلاً مع روبرت موزيل (Robert Musil) في روايته **رجل بلا ميزات** أو بالأصح بلا خصائص (*ohne Eigenschaften*)، يصبح البطل في الحالة القصوى إنساناً لا يمكن التعرف عليه وتحديد هويته، في عالم مليء بالميزات (أو بالخصائص) ولكن من دون بشر. إن تثبيت اسم العلم يصبح مدعاة للسخرية حتى إنه يصبح حشواً بلا معنى. من لم يعد من الممكن التحقق من هويته يصبح من لا يمكن تسميته. ولكي نهدد بالضبط الرهان الفلسفي لمثل هذا الغياب لهوية الشخصية علينا أن نلاحظ أنه كلما اقتربت القصة من نقطة إلغاء الشخصية فإن الرواية تفقد كذلك صفاتها السردية الحقيقية، حتى حين نؤوّلها، كما فعلنا أعلاه، بالطريقة المرنة جداً والأكثر ديالكتيكية. إن فقدان هوية الشخصية يقابله فقدان في تصوير القصة وخصوصاً أزمة في اختتام القصة(18). وهكذا تحصل صدمة معاكسة تأتي من الشخصية إلى حبكة القصة. الانشقاق عينه ـ بحسب تعبير فرنك كيرمود في كتابه **معنى الاختتام**(19) ـ يصيب تراث صياغة الحبكة التي تصل إلى نهاية هي خاتمتها، وتراث البطل الذي يسهل تحديد هويته والتحقق منها. إن غياب النماذج ـ بحسب كرمود مرة أخرى ـ يضرب في آن معاً تصوير (figuration) الشخصية ورسم الحبكة، وهكذا ففي حالة روبرت موزيل فإن تحلل الشكل السردي الموازي لفقدان هوية الشخصية يجعل المؤلف يتخطى حدود القصة، ويجر العمل الأدبي إلى جوار

---

(18) حول أزمة الاختتام هذه، انظر: Ricœur, *Temps et récit*, t. 3, pp. 35-48.

(19) Frank Kermode, *The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction* (London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1966).

المقالة. وكذلك فإنه ليس من قبيل الصدف أن كان العديد من السير الذاتية المعاصرة، كما هو الحال في سيرة ليريس (Leiris) الذاتية مثلاً، يبتعد قصداً عن الشكل السردي، ويلحق بالنوع الأدبي الأقل رسماً وتصويراً، (le moins configuré)، وهو بالضبط المقالة.

ولكن ماذا نعني هنا بفقدان الهوية؟ وبتعبير أدق أي نمط من أنماط الهوية نقصد؟ إن أطروحتي تقول بأننا حين نضع هذه الحالات المحيرة للسردية في إطار ديالكتيك الـ «عينه» و«الهوية الذاتية»، يمكننا عندها أن نعيد تأويلها كنوع من تعرية الهوية [178] الذاتية عن طريق فقدان سند العينية. بهذا المعنى فإن هذه الحالات تشكّل القطب المقابل لقطب البطل الذي نتعرف على هويته بوضعنا الهوية الذاتية والهوية العينية الواحدة فوق الأخرى. ما يفقد الآن تحت عنوان «الخاصية» هو ما كان يسمح لنا بأن نساوي بين الشخصية (personage) وكاراكتيرها (دورها) (caractère)(*).

ولكن ما هي الهوية الذاتية حين تكون قد فقدت سند الهوية العينية؟ هذا ما ستسمح لنا بتحديده المقارنة مع الحالات المحيرة عند بارفيت.

إن القصص الأدبية تختلف جوهرياً عن القصص التكنولوجية لأنها تظل تنوعات متخيلة حول أمر لا يتغير وهو الوضع الجسدي المُعاش كواسطة وجودية بين الذات والعالم. إن شخصيات المسرح والرواية هم بشر مثلنا. ولما كان الجسد الخاص يشكل بُعداً من أبعاد الذاتية فإن التنوعات المتخيِّلة التي تدور حول الوضع الجسدي هي في الواقع تنوعات حول الذات الفاعلة

(*) صفة الدور هنا ثابتة مثلها مثل الطبع، والأمثلة كثيرة كالمجرم أو العاشق أو الكريم أو الضحية أو الظالم، أما الشخصية التي تلعب هذا الدور فمتغيرة في كل مرة وكل ظرف، ومن كاتب إلى آخر (المترجم).

وهويتها الذاتية. أضف إلى ذلك، وبسبب الوظيفة التوسطية التي يقوم بها الجسد الخاص في بنية الوجود في العالم، فإن سمة الهوية الذاتية للجسدانية تمتد إلى ذاتية العالم بما هو كيان مسكون جسدياً. هذه السمة تصف الوضع الأرضي بما هو كذلك وتعطي الكرة الأرضية الدلالة الوجودانية (existentiale) التي يعترف بها، وإن بأشكال مختلفة، كل من نيتشه وهوسرل وهيدغر. الكرة الأرضية هنا هي أكثر من كوكب، وشيء آخر غير مجرد كوكب: إنها الاسم الأسطورة لمرسانا الجسدي في العالم. وهذا ما هو مفترض سلفاً في النهاية في كل قصة أدبية، بما هي مصنف خاضع لقيد يجعل منها محاكاة حركة سير الأحداث. ذلك أن سير الأحداث «المقلد» (imitée) في القصة وبها يظل هو كذلك خاضعاً لقيد الوضع الجسدي والأرضي.

والحال، إن ما تضربه **الحالات المحيِّرة** في الصميم، وتجعله عرضياً تماماً وبشكل راديكالي، هو بالضبط هذا الوضع الجسدي والأرضي، الذي تعتبره تأويلية الوجود، الملازمة لأفهوم الممارسة والتألم، حداً لا يمكن تخطّيه. وما هو العامل لهذا القلب للاتجاه الذي به يصبح اللا متغير الوجوداني متغير مونتاج (إعادة تركيب) جديد تخيلي؟ إنه التكنيك، بل أكثر من ذلك، أبعد من التكنيك الجاهز، هناك التكنيك المتصوِّر، أي باختصار الحلم التكنولوجي. وبحسب هذا الحلم فإن الدماغ يعتبر المعادل الاستبدالي للشخص. إنه الدماغ الذي يمثّل نقطة تطبيق التكنولوجيا العليا المتقدمة. في تجارب التنصيف وزرع الأعضاء والمضاعفة والنقل عن بعد، يمثّل الدماغ الكائن البشري بما هو كائن يمكن التصرف به والتلاعب به (manipulable) ومع هذا الحلم التكنولوجي المتمثل بالتلاعبات الدماغية تتضامن المعالجة اللاشخصية للهوية على المستوى المفهومي. وبهذا المعنى يمكننا [179] أن نقول بأن المتغيرات المخيالية للخيال العلمي هي متغيرات

تختص بالهوية العينية، في حين أن متغيرات القصص الأدبية تختص بالهوية الذاتية، أو بتعبير أدق بالهوية الذاتية في علاقتها الديالكتيكية بالهوية العينية.

إن الحيرة الحقيقية عندها لا تعود تكمن داخل حقل أو آخر من حقول المتغيرات المخيالية، ولكن إن جاز التعبير، **بين** حقل وآخر. هل نحن قادرون، ولا أقول على أن نحقق، ولكن على أن نتصور متغيرات لا يعود فيها الوضع الجسدي الأرضي نفسه إلا مجرد متغير، متغير عرضي، إن كان الفرد الذي ينقل عن بعد (إلى عالم آخر) لا ينقل معه بعض السمات الباقية من هذا الوضع الخاص والتي من دونها لا يمكن القول إنه يتصرف أو يتألم، على الأقل ليطرح على نفسه السؤال ليعرف إن كان سيبقى على قيد الحياة.

ربما كانت هذه الحيرة وهي من الدرجة الثانية لا تحسم على صعيد المخيال الذي يلجأ إليه الطرفان. وهي فعلاً لن يمكن حسمها إلا على الصعيد الأخلاقي الذي سنعود إليه في القسم الأخير لهذه الدراسة، حين سنواجه الهوية السردية المتأرجحة بين العينية والذاتية، بالهوية الأخلاقية التي تتطلب شخصاً محاسباً لأعماله. وفقط بالنسبة إلى هذه المقدرة على تحمّل التبعة يمكننا أن نقول بأن التلاعبات الدماغية تنال من الهوية الشخصية وبالتالي تنتهك حقاً، هو حق الإنسان بالسيادة على كامل جسده. إن دلالة هذه المقدرة على تحمل التبعة هي محض أخلاقية وقضائية، ولكي لا تنسب بطريقة اعتباطية إلى الناس، أَوَليس من الواجب أن يكون اللامتغير الوجوداني الخاص بالجسدانية وبالتعولم (الوجود في العالم) (mondanéité)، الذي تدور حوله المتغيرات المخيالية للقصص الأدبية بمثابة أمر لا يمكن تجاوزه على الصعيد الأنطولوجي؟ إن ما تنتهكه التلاعبات المتخيلة بالدماغ هو أكثر من قاعدة. وأكثر من قانون. إنه الشرط الوجوداني لإمكانية وجود

قواعد وقوانين، أي في النهاية المبادئ الموجهة إلى الشخص الإنساني بما هو شخص ممارس ومتألم؟ وبتعبير آخر: ما لا يمكن انتهاكه أوَليس هو التباين بين الذات الفاعلة والـ عينه، وذلك منذ مستوى الجسدانية؟

إني أترك معلّقاً ما قد دعوته لتوي حيرة من الدرجة الثانية. لأنه إن كان المخيال الذي يراعي لامتغير الوضع الجسدي والأرضي يقترب أكثر من المبدإ الأخلاقي لتحمّل التبعة، فإن أية رقابة تمنع المخيال الآخر الذي يعتبر هذا اللامتغير عينه طارئاً عرضياً، ألن تعتبر بدورها غير أخلاقية، من وجهة نظر أخرى، أي بما هي منع الحلم؟ مما لا شك فيه أنه علينا في يوم من [180] الأيام أن نمنع من أن يُنَفّذ فعلاً ما يكتفي الخيال العلمي بأن يحلم به. ولكن ألم يكن الحلم دوماً انتهاكاً للممنوع والمحظور؟ فلنحلم إذاً مع بارفيت. ولكن فلنتمنَّ ألا يحصل على الإطلاق الجراحون ـ المتلاعبون بهذه الأحلام على الوسائل، وخصوصاً على الحق بأن يفعلوا ما يبقى مباحاً تماماً بأن نتخيله[20].

2 ـ بين الوصف والإلزام: الحكاية

يبقى أن نبرز في القسم الثاني من هذا المسار التأكيد الذي قدمناه في المقدمة العامة. والذي أعدنا قوله في الدراسة الخامسة، وهو أن النظرية السردية تشغل في المسار الكامل لاستقصائنا موقعاً مفصلياً بين نظرية العمل والنظرية الأخلاقية. في أي معنى

---

(20) إنني لم أقل بعد كلمتي الأخيرة حول بارفيت. سنتساءل في ما بعد إن لم يكن هناك نوع من التلاقي بين القصص الأدبية التي أعزوها إلى الذاتية، وقصص الخيال العلمي التي لا تؤثر في نظري إلا في العينية، ينشأ حين نأخذ بعين الاعتبار التضمينات الأخلاقية للسردية، ربما كان عندنا نحن أيضاً طريقة كي نقول: إن الهوية ليست ما يهم.

إذاً من حقنا أن نرى في نظرية الحبكة والشخصية عملية عبور له دلالته بين إسناد العمل إلى فاعل حقيقي قادر وتحميله إلى فاعل حقيقي عليه واجب تحمل التبعة؟

من الواضح أن للسؤال مقلبين؛ على الأول الذي يتطلع نحو الدراسات «المنطقية ـ العملية» السابقة، ما يهمّ هو التباين إلى أي مدى الترابط الذي أظهرته النظرية السردية بين الحبكة والشخصية، إضافة إلى الإضاءة الجديدة التي يلقيها على الصعوبات المتعلقة بعلاقة العمل بفاعله الحقيقي يستدعي **امتداداً** ضخماً للحقل العملي، إن كان على الفعل الموصوف أن يستطيع أن يوازي الفعل المروي. أما على المقلب الثاني الذي ينظر نحو الدراسات «الأخلاقية» التي تلي ذلك، فإن المسألة هي مسألة المساندات والاستباقات التي تقترحها النظرية السردية على التساؤل الأخلاقي. إن العلاقة بين الحبكة والشخصية لا تلقي بأضواء جديدة على العلاقة بين العمل وفاعله إلا على حساب تمدد للحقل العملي إلى ما وراء أجزاء العمل التي يسجلها النمو المنطقي بسهولة بالغة في جمل العمل، بل وإلى ما وراء مسلسلات العمل والتي تكمن أهميتها الوحيدة في نمط الترابط المنطقي المتأتّي في منطق العمل (praxéologie). إنه لمن اللافت للنظر أن أرسطو الذي ندين له بتعريف التراجيديا على أنها محاكاة للعمل، يقصد بكلمة عمل تجميع (sustasis, sunthésis) لحوادث، ووقائع يمكن أن تجمع [181] بكاملها وتدخل في التصوير السردي. ثم يضيف محدداً: «إن أهم ما في هذه العناصر (الخاصة بالتراجيديا) ترتيبها في نسق. وبالفعل فإن التراجيديا هي تمثيل [محاكاة mimèsis] ليس للناس ولكن للعمل، للحياة (bion) والسعادة (التعاسة أو المصيبة تكمن في العمل)، وكذلك فإن الهدف المنشود [الغاية télos] هو أيضاً عمل [Praxis tis] وليس كيفية (qualité) ـ [poiotès]؛ والحال أن الناس يملكون هذه الصفة أو تلك بحسب طبعهم، إلا أنهم يكونون

سعداء أو تعساء بحسب أعمالهم»[21]. لا يمكننا أن نقول بطريقة أفضل بأن أية مراجعة للعلاقة بين العمل والفاعل الحقيقي تتطلب كذلك مراجعة لمفهوم العمل نفسه حين نرفعه إلى مستوى التصوير السردي الممتد على مدى حياة بأكملها.

بكلمة مراجعة علينا أن نعني أكثر من مجردّ مد للترابطات القائمة بين أجزاء العمل التي صاغها نحو جمل العمل. بل علينا أن نظهر تراتبية أحداث الممارسة العملية (unités praxiques)؛ وكل واحدة من هذه تحوي، على مستواها، مبدأ تنظيم نوعي مميَّز يدمج مجموعة متنوعة من الترابطات المنطقية.

1) إن الوحدات الأولى المركبة هي تلك التي تستحق اسم **الممارسات** (في الفرنسية إننا نستعمل الفعل مارس (pratiquer)، مارس رياضة، مارس الطب إلخ. أكثر من استعمال الاسم الذي أتبنّاه هنا على طريقة الكلمة الإنجليزية practice).

إن الأمثلة المألوفة على ذلك هي المهن والحرف والفنون والألعاب[22]. ويمكننا أن نكوّن فكرة أولى عما هي الممارسات إن نحن انطلقنا من وصف الأفعال الأساسية للعمل. نحن نذكر بأن دانتو يعرّف الفعل بأن يطرح من الأعمال العادية الإضافة «من أجل أن». تبقى بعدها الأفعال الأساسية أي تلك الأعمال التي نعرف كيف نقوم بها، والتي نقوم بها فعلاً من دون أن يكون علينا أن نقوم بشيء آخر من أجل أن نفعل ما نفعل؛ وهذه هي باختصار وبشكل إجمالي، الإيماءات والحركات والأفعال الجسدية البسيطة التي نتعلم بالطبع كي ننسق بينها ونسيطر عليها، ولكننا لا

(21) Aristote, *La Poétique*, vol. VI, 1450 a 7, 15-19.

(22) سنظهر في الفصل التالي (أي الدراسة السابعة) بأي معنى، خيار، هذه الوحدات الأولى للممارسة، وهو يتمشى مع خيار أرسطو، يتوافق كذلك مع نظرية الغائية للأخلاق.

نتعلم حقيقة أصولها. وبالتباين مع هذا الواقع فإن كل بقية الحقل العملي قد بني على الإضافة «من أجل أن»: من أجل أن تقوم بـ «ص» عليك أولاً أن تقوم بـ «س». إننا نجعل «ص» تحصل حين نحصل على «س». ويمكن هنا أن نعترض على إدخال مفهوم الممارسة على أساس أنه زائد غير ضروري. ألم يكن يكفي من أجل مساواة مفهوم العمل بمفهوم الممارسة بأن نحدد من جهة [182] سلسلة الوسائل والغايات كما فعلت أنسكومب في المثل الشهير في كتابها **القصد** الذي تحدثنا عنه سابقاً، ومن جهة ثانية أن ننسق بين أجزاء السببية المادية الفيزيائية والأجزاء القصدية، وأن نصوغها، صورياً بشكل قياس عملي داخل نموذج مختلط، مثل ذلك الذي يقترحه فون رايت في كتابه **التفسير والفهم**؟[23] نحصل عندها على سلاسل طويلة من العمل حيث يكون الانتقال من وجهة النظر النسقية إلى وجهة النظر الغائية مضموناً في كل نقطة من السلسلة، لأن الفاعل الحقيقي سيكون قادراً على أن يعتبر معلولات السببية كظروف اتخذ فيها القرار، وفي المقابل فإن النتائج المرادة أو غير المرادة المتأتية من الأفعال القصدية تصبح حالات جديدة للأشياء تنتج منها سلاسل جديدة سببية. إن هذا التشابك بين الغائية والسببية، بين القصدية والترابطات النسقية هو بلا شك مولد للأفعال الطويلة المديدة التي هي الممارسات، غير أنه ينقصها وحدة التصوير التي تقتطع وتفصّل مهنة، أو لعبة أو فناً في هذه السلاسل الطويلة للأفعال.

إن نوعاً ثانياً من الترابط يساهم في تحديد الممارسات بما هي وحدات من الدرجة الثانية. الأمر هنا لم يعد يتعلق بالعلاقات الخطية (الواقعة على خط واحد) والتي تحدثنا عنها لتونا ولكن

---

(23) Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge and Keagan Paul, 1971).

بعلاقات ترصيع (enchâssement). إن المعجم المتعلق بلائحة السلطات يعبر بشكل رائع عن علاقات الخضوع والتبعية أكثر من علاقات التنسيق؛ وهكذا فإن مهنة المزارع تتضمن أعمال خضوع مثل الحراثة والبذار والحصاد. وبدوره فإن فعل الحرث يتضمن أن يقود المزارع الجرّار، وهكذا إلى أن نهبط إلى الأعمال الأساسية من مثل الجرّ والشدّ والدفع. والحال أن علاقة الترصيع هذه وبالتالي علاقة خضوع أفعال جزئية إلى عمل متكامل لا تتمفصل على علاقة التنسيق بين الأجزاء النسقانية والأجزاء الغائية إلا بقدر ما تكون الترابطات بين الفئة الأولى والفئة الثانية قد توحدت، تحت قوانين المعنى التي تجعل من مهنة المزارع ممارسة. إننا نستطيع أن نقول الشيء عينه عن ممارسات أخرى. وكما أن الزراعة هي ممارسة بمعنى أنها مهنة وليس مجرد حرث أو قيادة جرَّار، كذلك فإن تدبير منزل بالمعنى اليوناني لكلمة منزل (oikos) التي ندين لها بكلمة إيكونومي (الاقتصاد)، أو أيضاً شغل منصب عام في الدولة ـ وهو مثل سنعود إليه في ما بعد ـ يشيران إلى ممارسة من دون أن يكون التصرف التابع لهذه الممارسة يستحق هذا اللقب: تحضير وجبة طعام، أو إلقاء خطاب في اجتماع [183] عام، وكذلك فإن الرسم هو ممارسة بما هو مهنة وبما هو فن في آن معاً، أما وضع لون على قطعة قماش فليس كذلك. مثل أخير سيضعنا على طريق العبور النافع: نقل حجر على رقعة الشطرنج ليس في حد ذاته سوى حركة، ولكننا حين نأخذه داخل ممارسة لعبة الشطرنج فإن هذه الحركة تكتسب معنى نقلة في مسابقة اللعبة.

إن هذا المثل الأخير يبرهن على أن وحدة التصوير المكونة لأية ممارسة تستند إلى علاقة خاصة للمعنى، وهي العلاقة التي يعبّر عنها أفهوم القاعدة المكونة، وهذه قد اقتبست بالضبط من نظرية ألعاب القمار قبل أن تمتد إلى نظرية أفعال الخطاب، وستشمل قريباً، كما أفعل أنا الآن، نظرية الممارسة. نعني بالتعبير

القاعدة المكونة المبادئ التي لها وظيفة وحيدة، وهي تحديد وضع كل آمر، فمثلاً القول بأن حركة نقل حجر على رقعة الشطرنج «يحسب كَ» نقلة في مباراة للشطرنج. النقلة هنا كلعبة، مع هذه الدلالة وهذا التأثير في مجموع المباراة، لا يمكن أن توجد إطلاقاً، من دون القاعدة التي تكوّن النقلة كمرحلة من مراحل مسابقة الشطرنج. القاعدة مكوّنة يعني أنها ليست مضافة من الخارج على طريقة تنظيم خارجي يطبق على حركات سبق أن كان لها نظامها الخاص بها (كما هو الحال مع الإشارات الضوئية بالنسبة إلى تنقل السائقين الذين لكل منهم مشروعه الخاص به). إن القاعدة وحدها تمنح الحركة دلالتها: نقل حجر في رقعة الشطرنج؛ إن الدلالة تنبثق من القاعدة منذ أن تكون القاعدة مكوّنة: مكونة بالضبط للدلالة، لـِ «تساوي كَ». إن أفهوم القاعدة المكونة يمكن أن يمتد من مثل ألعاب القمار وغيرها إلى ممارسات أخرى، لسبب بسيط هو أن الألعاب تشكل نماذج عملية بامتياز. وهكذا فإن سيرل قد استطاع أن يوسّع هذا الأفهوم ليشمل ميدان أفعال الخطاب باعتبار أن هذه الأخيرة هي أيضاً أفعال أو جمل ممارسات أوسع؛ وهكذا فإن الأفعال (الداخلة في القول مثل الوعد والأمر والتحذير والتحقق تتميز «بقوتها»، وهذه بدورها قد كوّنتها القاعدة التي تقول مثلاً بأن الوعد يعني بأن أضع نفسي تحت واجب أن أفعل غداً ما أعلن اليوم أني سأفعله.

من المهم جداً أن نلاحظ جيداً بأن القواعد المكوّنة ليست بقواعد أخلاقية. إنها تقرر فقط وضع دلالة حركات معينة، وكما قلنا سابقاً فإنها تجعل حركة من اليد «تحسب كَ»، فمثلاً حركة تحسب كتحية وأخرى كتصويت أو مناداة سيارة أجرة من بعيد إلخ... طبعاً إن القواعد المكونة تضع بطريقها قواعد أخلاقية بقدر ما تكون هذه وراء تصرفات كفيلة بأن تحمل دلالة معينة. ولكن

[184] هذا لا يشكل سوى الخطوة الأولى في اتجاه الأخلاق. وحتى القاعدة المكوّنة للوعد، كما بيّنّاها سابقاً، ليس لها من دلالة أخلاقية على الرغم من أنها تحمل في بيانها إرجاعاً إلى واجب؛ إنها تكتفي بأن تعرف ما «يحسب» كوعد، ما تفعله به قوة الفعل في القول. إن القاعدة الأخلاقية التي يمكن أن نسميها قاعدة الوفاء، والتي تقول إن علينا تحقيق ما وعدنا به، لها وحدها وضع أخلاقي - واجبي[24].

إن إدخال مفهوم القاعدة المكونة، في هذه المرحلة من التحليل، له حسنة أخرى غير إدخال علاقات خاصة من الدلالة في بنية الممارسات، وهي إبراز طابع «التفاعل» الذي يلحق بغالبية الممارسات. هذا الطابع لا تبرزه النظرية التحليلية للعمل، لأن الجمل الدالة على العمل قد انتزعت من محيطها الاجتماعي. إن الواقع التداولي وحده هو الذي يسمح لمستمع يتلقّى معنىً معطى لجملة خاصة بالعمل، لفظها قائل، بأن يندمج عنده مثل هذا التلقي في دلالة الجملة. هذا مع العلم بأن التخاطب لا يشكّل سوى البُعد الشفهي للعمل. إن الممارسات تقوم على أعمال فيها فاعل حقيقي يأخذ مبدئياً باعتباره عمل الآخر. وهكذا فإن ماكس ڤيبر يعرّف، بالتتالي ومجتمعين، تعبيرَي العمل والعمل الاجتماعي، في بداية مصنَّفه الشهير **الاقتصاد والمجتمع**؛ بما يلي: «نحن نعني بقولنا نشاطاً (Handeln) تصرفاً إنسانياً (لا أهمية إن كان ذلك عملاً خارجياً أو عملاً حميماً، أو إغفالاً أو تحمّلاً) ما دام فاعله أو فاعلوه يسبغون عليه معنى ذاتياً. ونحن نعني بعمل اجتماعي النشاط الذي يستهدف بحسب المعنى الذي يقصده فاعله أو فاعلوه ما يتعلق بتصرف الآخر، الذي يتوجه بالنسبة إليه مساره»[25].

---

(24) انظر ما سيلي، الدراسة الثامنة من هذا الكتاب.

(25) Max Weber, *Economie et société*, traduit par J. Freund [et al.] (Paris: Plon, 1971), p. 4.

إن قولنا ما يتعلق بـِ، والأخذ بعين الاعتبار تصرف الفاعلين الآخَرين، يعبّر بطريقة عامة جداً ومحايدة تماماً عن تعددية علاقات التفاعل التي نصادفها على مستوى وحدات الفعل التي هي الممارسات. إنّ هذه التفاعلات يمكن أن توضع، مثلها مثل الأفعال القصدية التي نأخذها بحسب دلالتها الذاتية، في اللائحة المخصصة لهذه الأخيرة بحسب ماكس ڤيبر. إن الكيفيات «الخارجية» «المفتوحة» للأخذ بعين الاعتبار سلوك الفاعلين الآخرين نلتقيها في التفاعلات الممتدة من الصراع إلى التعاون [185] مروراً بالتنافس. إن التفاعل يغدو علاقة هي نفسها «داخلية»، ـ مستبطنة ـ مثلاً في علاقة التعلم التي تمتصها رويداً رويداً الكفاءة المكتسبة، وهكذا يصبح بمقدور الإنسان أن يلعب وحده، وأن يكون بستانياً وحده، بل أكثر من ذلك يستطيع أن يمارس وحده بحثه في مختبر أو في مكتبة عامة أو في مكتبه، غير أن القواعد المكوِّنة لمثل هذه الممارسات تأتي من مكان أبعد من المنفّذ المتوحِّد، إن ممارسة مهارة أو مهنة أو لعبة أو فن يتعلمها المرء من آخَر غير هذا المتوحِّد؛ والتعلم والتمرين يقومان على تراث وتقاليد يمكن تغييرها بالطبع، ولكن لا بد قبل ذلك من استيعابها؛ كل ما قلناه في غير هذا المكان حول التقاليد المتوارثة والعلاقة بين التراث والتجديد يأخذ هنا كل معناه ضمن إطار مفهوم التفاعل المستدخل (intériorisée). إني أحب أن أضيف إلى هذا المثل المشروع للتفاعل حيث الإرجاع إلى الآخَر قد أصبح هو نفسه مستدخلاً (مستبطناً) المثل البارع الدقيق الذي يروق لهيغِل أن يثيره في الفصل الخامس من **فينومينولوجيا الروح**: إنه يقابل اللحظة التي يعرف الوعي فيها حجم عدم التناسب بين أثره أيْ نتاجه بما هو تحقيق فعلي محدود ومتعين، ومقدرة القيام بالعمل التي تحمل المصير الكلي للعقل المنفّذ. في اللحظة التي ينفصل فيها الأثر عن مؤلفه (صانعه) فإن كل وجوده يخضع

للدلالة التي يعطيها له الآخر. بالنسبة إلى الصانع فإن الأثر (النتاج) بما هو علامة لفرديته، وليس لمهمته الحقيقية الكلية، قد أبعد وبكل بساطة إلى السريع الزوال[26]. إن هذه الطريقة للأثر بألّا يستمد معناه بل حتى وجوده كأثر إلّا من الغير تبرز الهشاشة الكبيرة للعلاقة بين الأثر والمؤلف، إذ إنّ التوسط بالآخر هو مكوّن إلى أبعد الحدود لمعناها.

أيعني أنني أستسلم لروح التماثل إن أنا أقمت مقارنة مكتوبة بعبارات التفاعل، لهذه الطرق التي يفهم فيها فاعل حقيقي بطريقة ذاتية العمل، وعلى حال سلبية هي حال الإغفال (Unterlassen) والتحمل (Dulden)؟ في واقع الأمر فإن الإغفال والتحمل وحتى المعاناة والتألم هي كلها وقائع تفاعل بقدر ما هي وقائع إدراك [186] ذاتي. إن هذين التعبيرين يذكّراننا بأنه على صعيد التفاعل، وكذلك على صعيد الإدراك الذاتي يكون عدم التصرف هو أيضاً تصرف: الإهمال والسهو عن القيام بعمل يعني أن نترك الآخر يفعل أيضاً وأحياناً بطريقة إجرامية، أما بالنسبة إلى التحمّل فهو يعني أن يقع المرء طوعاً أو غصباً عنه تحت قدرة تصرف الآخَر؛ شيء معين يُصنع لأحدهم عن طريق أحدهم؛ والتحمل يصبح معاناة والمعاناة تبلغ حدود التألم. وفي هذه النقطة بالذات تمتد نظرية العمل من

---

(26) «إن الأثر (النتاج) موجود، أي إنه قائم بالنسبة إلى أفراد آخرين، وهو موجود بالنسبة إليهم كواقع متحقق غريب، عليهم وضع نتاجهم الخاص بهم مكانه، وذلك من أجل إعطاء أنفسهم، بواسطة عملية يقومون بها، وعي وحدتهم مع الواقع المتحقق، وبتعابير أخرى فإن مصلحتهم في هذا النتاج الذي طرح من خلال طبيعتهم الأصلية الخاصة هي مصلحة أخرى غير المصلحة النوعية والخاصة لهذا النتاج، والتي بسبب هذا قد تحولت إلى شيء آخر. إن النتاج (الأثر) هو بالتالي وبشكل عام شيء سريع الزوال يضمحل بالنشاط المعاكس للقوى الأخرى والمصالح الأخرى، وهذا النتاج/ الأثر يمثل واقع الفرد كحقيقة زائلة لا كحقيقة منجزة». انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par J. Hyppolite (Paris: Aubier-Montaigne, 1947), t. 1, p. 332.

الناس المتصرفين العاملين إلى الناس المتألمين. إن هذه الإضافة ضرورية جداً حتى إنها تتحكم بقسم كبير من التفكير المختص بالسلطة، بما هي أمر يمارسه أحدهم على أحدهم، وبالعنف بما هو تحطيم يقوم به واحد آخر لمقدرة التصرف لدى ذات فاعلة، وهذا ما يقود مباشرة إلى عتبة فكرة العدالة، بما هي قاعدة تستهدف المساواة بين المعانين والفاعلين الحقيقيين للعمل[27]. وفي الحقيقة فإن كل عمل له فاعلوه ومنفعلوه (المعانون منه).

هذه بعض تعقيدات العمل التي تقوم العملية السردية بلفت النظر إليها، وذلك بمقدار ما تقف منها الموقف المحكوم بعلاقة المحاكاة. وهذا لا يعني بأن الممارسات تحوي، بما هي ممارسات، سيناريوهات سردية جاهزة تماماً، بل إن تنظيمها يعطيها صفة قبل سردية، وكنت قد وضعتها سابقاً تحت عنوان (المحاكاة رقم 1 أو التصوير السابق السردي). إن هذه العلاقة الوثيقة مع الحلقة السردية تتقوى بفعل سمات التفاعل الخاصة بالممارسات: ولهذه السمات عينها تمنح القصة الصفة السجالية لتنافس قائم بين برامج سردية.

2) إن العلاقة عينها بين الممارسة والقصة تتكرر على درجة أعلى من التنظيم: لقد جرى التذكير بنص من كتاب **فن الشعر** لأرسطو حيث يقارب بين الممارسة (praxis) والحياة (bios): «وبالفعل فإن التراجيديا هي تمثيل (محاكاة mimèsis) ليس للبشر ولكن للعمل، للحياة...». قبل أن نتفحص ما يدعوه ماكنتاير (MacIntyre) «الوحدة السردية لحياة بأكملها»[28]، معطياً بذلك لوناً سردياً للتعبير الذي استعمله ديلتي «ترابط حياة»، فإن ما يستحق منا وقفة على مستوى متوسط بين الممارسات ـ المهن

---

(27) انظر في ما بعد الدراسة الثامنة من هذا الكتاب.

(28) Alasdain MacIntyre, *After Virtue, a Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

والألعاب والفنون ـ والمشروع الإجمالي لوجودنا، أننا ندعو خطط حياة هذه الوحدات الواسعة العملية والتي نشير إليها كحياة مهنية، أو حياة عائلية، أو حياة النزهات وأوقات الفراغ، تأخذ خطط الحياة هذه شكلاً معيناً ـ وهو شكل متحرك وقابل للتغيير ـ [187] بفضل حركة أخذ وردّ بين مثل عليا بعيدة كثيراً أو قليلاً علينا الآن تحديد نوعها، ومقارنتنا بين منافع ومساوئ خيارنا كخطة معينة للحياة على مستوى الممارسات. في الدراسة التالية سنعالج التطبيقات الأخلاقية لإنشاء مثل خطط الحياة هذه، وسنعود بهذه المناسبة، وتحت قيادة غادامر، إلى تحليل أرسطو للفطنة (phronèsis) والفرونيموس (phronimos) (الفطن، الحكيم). ما نريد أن نلقي عليه الضوء هنا هو ببساطة أن الحقل العملي لا يتكون من أسفل إلى أعلى، انطلاقاً من الأسهل إلى الأعقد، بل بحسب حركة مزدوجة من التعقيد المتصاعد انطلاقاً من الأفعال الأساسية ومن الممارسات، ومن تحديد هابط انطلاقاً من الأفق الغامض والمتحرك للمثل العليا وللمشاريع التي في ضوئها تُدرك الحياة في وحدتها. وبهذا المعنى فإن ما يدعوه ماكنتاير الوحدة السردية للحياة لا يأتي فقط من تجميع ممارسات بصيغة إجمالية ولكنه يأتي كذلك من مشروع حياة، مهما كان متحركاً وغير مضمون، وكذلك من ممارسات جزئية لها وحدتها الخاصة بها، فيما تشكل خطط الحياة المنطقة الوسطى للتبادل بين عدم التعيين اللاحق بالمثل العليا الرئيسية، والتعيين المتأتي من الممارسات. وفي واقع الأمر فقد يحدث في هذا التبادل أن يكون المشروع الإجمالي أول ما يرسم بحزم وتصميم، كما يحصل في حالات الدعوة المبكرة أو الملحّة؛ إذ عندها يشعر المدعوّ أنه مدفوع بقيد قد أتاه من العلاء، فتفقد الممارسات شكلها الذي رسمه التراث وثبته التعلم. وهكذا فإن الحقل العملي يبدو وقد خضع إلى مبدإ مزدوج من التعيين يقرّبه من الفهم الهرمينوتيكي (التأويلي) للنص عن طريق

التبادل بين الكل والجزء. لا شيء يناسب التصوير السردي أكثر من هذه اللعبة للتعيين المزدوج.

3) حان الآن الوقت كي نقول كلمة حول أفهوم «الوحدة السردية للحياة» الذي يضعه ماكنتاير فوق أفهوم الممارسات وأفهوم خطط الحياة. علينا أن نقول أولاً بأن هذا الأفهوم لا يشير عنده إلى الدرجة الأخيرة على مقياس الممارسة. وداخل منظور أخلاقي متعمد لن يكون منظورنا إلا في الدراسة القادمة، فإن فكرة تجميع الحياة بصورة قصة، من شأنها أن تستعمل كنقطة ارتكاز لاستهداف الحياة «الجيدة الخيّرة» مفتاح كل فلسفته الأخلاقية، كما سيكون كذلك للفلسفة الأخلاقية عندنا. كيف يمكن في الواقع فاعلَ عمل أن يعطي حياته ذاتها، مأخوذة ككل، صفة أخلاقية، إن لم تكن هذه الحياة قد تجمّعت إلى بعضها البعض، وكيف يمكنها أن تتجمع إن لم يكن ذلك بالتحديد بصورة قصة؟

إنني قد سررت لتلاقي تحاليلي في كتابي **الزمان والسرد** مع تحاليل كتاب **بعد الفضيلة** (*After Virtue*)، غير أني لا أريد أن [188] أقول بأن مسار ماكنتاير يتطابق مع مساري من دون أي تفحص آخر. فمساره يبحث بشكل أساسي القصص المروية في خضم الحركة اليومية للعمل الحي، ولا يعطي أهمية حاسمة، على الأقل بالنسبة إلى الاستقصاء الأخلاقي في موضوع بحثه، للفارق بين القصص الأدبية والقصص التي تحصل. والحال أني حين عالجت وظيفة المحاكاة في القصة، فإن الانقطاع الذي يحصل حين تدخل القصة في حقل المتخيل، قد أخذته على محمل الجد كثيراً حتى إن إعادة اللحمة من جديد بين الأدب والحياة عن طريق المطالعة أصبحت قضية شائكة جداً. بالنسبة إلى ماكنتاير فإن مشكلة الصعوبات المتعلقة بفكرة إعادة تصوير الحياة عن طريق العمل المتخيل لا تطرح أصلاً. وفي المقابل فإنه لا يستفيد، كما أحاول أن أفعل، من الواقع المزدوج وهو أننا ندرك اللّحمة بين العمل وفاعله الحقيقي بأفضل طريق في المصنف الأدبي المتخيل، وأن

الأدب يتبدى في نهاية المطاف مختبراً شاسعاً للتجارب الفكرية حيث تخضع هذه اللحمة إلى تغييرات متخيلة لا تحصى.

إن منفعة هذه الدورة للمرور عبر القصص المتخيلة لها في الواقع وجهها الآخر. وهناك صعوبة لم يعرفها ماكنتاير تطرح نفسها. وهي التالية: كيف يمكن التجاربَ الفكرية التي تثيرها القصص المتخيلة، مع كل التضمينات الأخلاقية التي تحويها، والتي سنتكلم عليها بعد قليل، أن تساهم في فحص الذات - عينها في الحياة الواقعية الحقيقية؟[29] فإن كانت الهوة كبيرة إلى هذا الحد بين القصص المتخيلة والحياة فكيف استطعنا نحن، في مسارنا على طريق مستويات الممارسة، أن نضع فكرة الوحدة السردية للحياة على قمة تراتبية المزاولات المتعددة؟ كان من الممكن أن نعتقد بأننا قد تجاوزنا الهوة عن طريق نظرية المطالعة التي أقترحها في المجلد الثالث من كتابي **الزمان والسرد** بغية إقامة جسر بين عالم النص وعالم القارئ[30]. غير أن الصعوبات التي [189]

---

(29) بحسب كلمة لويس منك، المنظّر الكبير للقصة التاريخية، «القصص ليست معيشة ولكنها مرويّة». انظر: Louis Mink, «History and Fiction as Modes of Comprehension,» *New Literary History*, vol. 1 (1979), pp. 557-558.

حول لويس منك انظر: Ricœur, *Temps et récit*, t. 1, pp. 219-228.

لقد جمع مقالات لويس منك الأساسية حول فلسفة التاريخ برايان فاي (Brien Fay) وغيره، ونشرت بعد موت مؤلفها في مجلد واحد: Louis O. Mink, *Historical* Understanding, Edited by Brian Fay, Eugène Golob and Richard T. Vann (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987).

(30) إني أعيد هنا التذكير بتحاليل المجلد الثالث من *Temps et récit*، وهي أن المطالعة لا تشكل مجرد تقليد أعمى كسول، ولكنها صراع بين استراتيجيتين، استراتيجية الإغراء والاستهواء التي يقوم بها المؤلف وهو بزيّ راوٍ يستحق ثقتنا كثيراً أو قليلاً، وبمشاركة ضمنية «للتوقف الطوعي عن عدم التصديق» «Willing suspension of disbelief» (Coleridge) الذي يدل على بدء عملية المطالعة، واستراتيجية الريبة التي يقوم بها القارئ المتيقظ الذي لا يجهل أنه هو الذي يحمل النص إلى دلالته بحسب نواقصه التي يحسبها أو يغفلها. إلى هذه الملاحظات المستقاة من **الزمان والسرد** أضيف اليوم بأن شرط إمكانية تطبيق الأدب على الحياة بالنسبة إلى ديالكتيك الشخصية، يقوم على قضية التماهي - في، التي قلنا =

سنصادفها على طريق العودة من القصة الخيالية إلى الحياة تتفجر بالضبط من فعل المطالعة.

ما هي أولاً العلاقة بين المؤلف والراوي والشخصية، مع العلم أن أدوارهم وخطبهم مختلفة على الصعيد القصصي؟ وحين أشرح نفسي بتعابير قصة حياة فهل أكون عندها هؤلاء الثلاثة، كما هو الحال في قصة سيرة ذاتية[31]؟ سأكون الراوي والشخصية من دون شك، ولكن لحياة مختلفة عن حياة شخصيات القصة المتخيَّلة، لحياة لست أنا مؤلفها ولكني في أحسن الأحوال، بحسب قول أرسطو أنا مؤلفها الثاني أي شريك مؤلفها[32]. ولكن حين نأخذ بعين الاعتبار هذا التحفظ ألا يقع أفهوم المؤلف في الالتباس حين نمرّ من الكتابة إلى الحياة؟

صعوبة أخرى: على مستوى الصيغة السردية نفسها التي يراد لها أن تكون متشابهة في القصة وفي الحياة، فإن اختلافات مهمة

= سابقاً بأنها، أحد مكونات صفة الدور (كاركتير). بفضل التماهي في البطل فإن القصة الأدبية تساهم في تحويل دور معين إلى سرد يروى. حول هذه الموضوعة، انظر مقالة هـ. ر. جوس حول المتعة الفنية: H. R. Jauss, «La Jouissance esthétique: Les Expériences fondamentales de la poièsis, de l'aisthèsis et de la catharsis,» *Poétique*, no. 39 (Paris: Editions du Seuil, 1979).

إن ما يلي يجب وضعه في إطار الصراع بين الاستراتيجيتين الخاصتين بفعل المطالعة، وتحت شعار وضع الدور (الكاراكتير) بصيغة السرد (والتماهي ـ في أحدهم الذي ليس سوى مكوّن من مكونات ذلك).

(31) انظر: Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique* (Paris: Editions du Seuil, 1975).

(32) انظر الدراسة الرابعة، ص 216 من هذا الكتاب. لا يرى ماكنتاير في كتابه: *After Virtue, a Study in Moral Theory* أية صعوبة بأن يوحد سمات القصص المتخيلة وسمات قصص الحياة. فبالنسبة إليه قصص الحياة ليست سوى قصص حيكت وحبكت. غير أنه بعد أن قال ماكنتاير: «ما كنت دعوته قصة هو رواية درامية حيكت وحبكت وشخصياتها هم أيضاً مؤلفوها» (ص 215) يضطر إلى أن يقر بأنه بسبب خضوع أعمال البعض لأعمال الآخرين فإن الفرق بين الشخصيات المتخيلة والشخصيات الحقيقية لا يكون في الصيغة السردية لما يفعلونه ولكن في درجة كونهم مؤلفين لهذه الصيغة ولأعمالهم نفسها (المصدر المذكور [ترجمة المؤلف]).

تصيب أفهومي البداية والنهاية. بالطبع في القصة لا البداية ولا النهاية هما بالضرورة بداية الأحداث المروية ولا نهايتها، بل هما بداية الشكل السردي ونهايته. وهكذا فإن رواية **بحثاً عن الزمن الضائع** لِمارسيل بروست تبدأ بالجملة الشهيرة: «لفترة طويلة نمت باكراً». هذه الفترة الطويلة يتبعها فعل ماضٍ قد أنجز تماماً ترجعنا إلى عهد سابق موغل في القدم. غير أن هذا لا يمنع أن هذه هي الجملة الأولى في الكتاب وقيمتها هي أنها بداية سردية. والأمر عينه ينطبق على ما يدل على صيغ المستقبل المشروط التي نجدها في نهاية المجلد الأخير من الرواية وهو «الزمن المستعاد» والتي تفتح الباب أمام مستقبل غامض حيث تصبح كتابة المصنف كله وقد دخلت في صراع مرير مع الزمن وسباق مع الموت الذي أطل. [190] ومع ذلك فهناك صفحة أخيرة قيمتها أنها خاتمة سردية[33]. إن كل هذه الخاتمة، الخاتمة الأدبية إذا شئنا هي ما ينقص ما يدعوه أ. ماكنتاير في كتابه **بعد الفضيلة**، الوحدة السردية للحياة والتي يجعل منها شرطاً من أجل «الحياة الجيدة». إذ يجب أن تتجمع الحياة كي تستطيع أن تصنع نفسها تحت تطلع الحياة الحقيقية. إن لم أكن أستطيع أن أدرك حياتي كشمولية فريدة فإني لن أستطيع إطلاقاً أن أتمنى أن تكون حياة ناجحة ومكتملة. والحال أنه في الحياة الحقيقية ليس من شيء له قيمة البداية السردية؛ إن الذاكرة تضيع في ضباب الطفولة الأولى؛ إن ولادتي وبالتالي فعل الحبل بي ينتميان أكثر إلى تاريخ الآخَرين، وفي هذه الحال إلى والديّ الاثنين أكثر مما لي أنا. أما بالنسبة إلى موتي فإنه لن يكون نهاية مروية إلا في سرد أولئك الذين سيُعمَّرون بعدي؛ أنا دوماً نحو موتي، وهذا ما يمنعني من أن أدركه كنهاية سردية.

---

(33) لقد ناقشت في المجلد الثاني من كتاب: *Temps et récit*، مشكلة التمييز بين خاتمة القصة وافتتاحها، وقابلتها بطرفي سلسلة الأشياء التي نقولها.

إلى هذه الصعوبة الأساسية تضاف صعوبة أخرى، وهي ليست من دون رابطٍ مع سابقتها؛ على المسار المعروف لحياتي يمكنني أن أرسم طرقاً عدة وأن أبني حبكات متعددة، أي باختصار يمكنني أن أروي قصصاً عدة ما دام ينقصها كلها معيار الخاتمة، «هذا الحس بالإنهاء» الذي يشدد عليه كثيراً كيرمود.

لنذهب أبعد من ذلك: ففي حين أن كل رواية تنشر أمامنا عالماً خاصاً بها من النص، من دون أن نستطيع في غالب الأحيان أن نقيم صلة بين حبكات روايات عدة، فكل حبكةٍ تظل فريدة لا تقارن بغيرها، (وربما شذت عن هذه القاعدة الروايات التي تمتد على مدى أجيال عدة، كما هو الحال في **بدنبروك** (*Buddenbrook*) لتوماس مان، **والرجال ذوو النية الحسنة** لجول رومان (Jules Romains) التي بنيت على نموذج قصص الآباء المؤسسين في **الكتاب المقدس** المتصلة ببعضها البعض)، أما في القصص المُعاشة فإن قصص البعض متشابكة ومتداخلة تماماً مع قصص البعض الآخر. هناك أقسام بكاملها من حياتي تشكل جزءاً من تاريخ حياة آخرين، من أهلي وأقاربي وأصدقائي ورفاقي في العمل وفي النزهات والإجازات. وما كنا قد قلناه سابقاً عن الممارسات وما تحويه من علاقات تعلّم وتعاون وتنافس يؤكد صحة تشابك تاريخ كل واحد منا مع تاريخ آخرين عديدين. وهذه النقطة بالضبط يشدد ماكنتاير عليها بقوة، وهو يلتقي هنا، من دون أن يدري، مع ما كان فيلهلم شاب قد كتبه تحت عنوان «متشابك في تواريخ»[34] (*In Geschichten verstrickt*). والحال أن تواريخ [191] الحياة وقصصها تختلف بالضبط عن القصص الأدبية، سواء أكانت هذه تختص بعمل المؤرخ أو العمل الروائي، بهذا التشابك،

(34) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 114.

وكذلك بطابعها المنفتح من طرفيه. هل يمكننا بعد هذا أن نتكلم على الوحدة السردية للحياة؟

اعتراض أخير: في مضمار فهم الذات تبدو محاكاة الممارسة وكأنها لا تستطيع أن تغطي إلا المرحلة التي مرت من الحياة، وأن عليها أن تفصل الاستباقات والمشاريع بحسب ترسيمة قريبة من تلك التي يقترحها ر. كوزيليك (R. Koselleck) في كتابه **المستقبل الماضي** (*Vergangene Zukunft*)[35] حيث الديالكتيك بين «فضاء التجربة» و«أفق التوقع» يربط انتقاء الأحداث المروية بالاستباقات التي تعود إلى ما سماه سارتر المشروع الوجودي لكل واحد منا.

كل هذه الحجج مقبولة: التباس مفهوم المؤلف، عدم الاكتمال السردي للحياة، تشابك قصص الحياة بعضها ببعض، إدخال قصص الحياة ضمن ديالكتيك التذكر والاستباق. إلا أنني اعتقد أنها كلها ليست كفيلة بإبطال فكرة تطبيق العمل الخيالي على الحياة. إن كل الاعتراضات لا تنال إلا من مفهوم ساذج للمحاكاة، أي ذلك المفهوم الذي تعرضه بعض القصص الخيالية داخل القصة نفسها، كما حصل في رواية **دون كيشوت** الأولى و**مدام بوفاري**. هذه الاعتراضات لا تحتاج إلى تفنيدها ورفضها بل إلى إدماجها في فهم أبرع وأرهف وأكثر ديالكتيكية للتملك (appropriation). إن مثل هذه الاعتراضات يجب وضعها ضمن إطار الصراع الذي أثرناه سابقاً بين النص والقارئ. التباس وضع المؤلف؟ ولكن أليس من الأفضل أن يبقى بدل أن يحل؟ فحين أقوم بتأليف قصة حياة أنا لست مؤلفها بالنسبة إلى الوجود الحقيقي، فإني أقوم بدور المؤلف المشارك بالتأليف بالنسبة إلى المعنى. بل أكثر من ذلك ليس من قبيل الصدفة ولا من قبيل

---

(35) انظر: المصدر نفسه، 1985، ج 3، ص 301-313.

الإساءة إذا في الاتجاه المعاكس، كان العديد من الفلاسفة الرواقيين يؤوّلون الحياة نفسها، الحياة المعيشة كما لو كانت القيام بدور في مسرحية نحن لم نكتبها، وبالتالي فإن كاتبها يتراجع إلى ما هو أبعد من الدور... إن هذا التبادل بين المعاني المتعددة للتعبير «مؤلف» ووضع المؤلف يساهم في إغناء أفهوم القدرة على التحرك والتصرف الذي ناقشناه في الدراسة الرابعة.

أما بالنسبة إلى مفهوم الوحدة السردية للحياة فعلينا أن نرى فيه نوعاً من الخليط (mixte) غير المستتر بين النسج الخيالي والتجربة الحية. وبالضبط، فإننا بسبب الطابع الهروبي للحياة الحقيقية نحتاج إلى معونة القصة الخيالية كي ننظم هذه الحياة بطريقة استعادية بعد مرور الحدث، حتى وإن اعتبرنا كل شكل من أشكال بناء الحبكة استعرناه من عالم الخيال أو من التاريخ مجرد [192] أمر مؤقت وقابل للمراجعة. وهكذا فإننا نستعين بالبدايات السردية التي ألّفناها بفضل المطالعة مبالغين بسمتها الأساسية، وذلك كي نثبت البدايات الحقيقية التي تشكلها المبادرات ـ بالمعنى القوي للتعبير ـ التي نقوم بها. ونحن نملك كذلك التجربة التي نستطيع أن نقول عنها إنها غير دقيقة لما يسمى إنهاء مسار فعل أو فترة معينة من حياتنا. إن الأدب يساعدنا بمعنىً ما على تحديد نطاق هذه النهايات المؤقتة. أما بالنسبة إلى الموت فإننا نتساءل إن لم يكن للقصص التي يحكيها الأدب حول هذا الموضوع فضيلة تخفيف حدة القلق في وجه العدم المجهول حين يعطيه تخيلياً شكل هذا الموت أو ذاك، هذا الشكل النموذجي على أكثر من صعيد. وهكذا فإن القصة المتخيلة تستطيع أن تساهم في تعلّمنا الموت. إن التأمل في آلام المسيح قد صاحب بهذه الطريقة أكثر من مؤمن إلى عتبة آخر حياته. وحين يلفظ ف. كيرمود أو فالتر بنيامين بهذا الخصوص كلمة «تعزية» فعلينا ألا نسارع إلى الصراخ بأننا أمام خداع للذات. إن التعزية بما هي مضاد ـ للحزن يمكن

أن تكون طريقة صاحية ـ صاحية مثل التطهر عند أرسطو ـ لإقامة الحداد على ذاتنا عينها. هنا يمكن أن يحصل تبادل مثمر بين الأدب والوجود ـ لأجل (أو نحو) الموت(*).

هل يستعصي على الفهم السردي الذي يغذيه الأدب تشابك قصص الحياة في بعضها البعض؟ ألا يجد بالأحرى في ترصيع قصة متخيلة في أخرى والذي نجد في الأدب أمثلة عديدة له، نموذجاً للعقلنة؟ وكل قصة متخيلة حين تجعل مصائر شخصيات عديدة تتصارع في داخلها، ألا تقدم لنا نماذج لتفاعل حيث يتوضح التشابك عن طريق تنافس البرامج السردية؟

إن الاعتراض الأخير مبني على سوء فهم ليس من السهل إزالته دوماً. إننا نعتقد عن طيب خاطر بأن القصة الأدبية، لأنها استعادية لا يمكن أن تقودنا إلا إلى تأمل يختص بالجزء الماضي من حياتنا. والحال أن القصة الأدبية ليست استعادية إلا بمعنى محدد جداً: إن الوقائع المروية لم تحدث في الماضي إلا من وجهة نظر الراوي وحده. إن ماضي السرد ليس سوى شبه ـ الماضي للصوت السردي[36]. والحال أنه بين الوقائع المروية في زمن غابر هناك مشاريع وتوقعات واستباقات تأخذ مكانها وتتحكم في توجيه الشخصيات الرئيسية للقصة نحو مستقبلها المحتوم: خير دليل على ذلك الصفحات الأخيرة من رواية بروست **بحثاً عن**

(*) الوجود نحو ـ الموت مفهوم هيدغري أراد الفيلسوف الألماني أن يقول به إننا كائنات سائرة نحو الموت وتعي هذا الوضع، وإننا ناضجون لهذا الحدث منذ اليوم الأول لولادتنا. وقد رد سارتر على ذلك بأن الموت مسألة لا تخصني لأنها تخص الأحياء الذين يبقون بعد موتي. ريكور نفسه شدد أخيراً على فكرة الوجود ـ حياً حتى ـ الموت أي الاستفادة إلى أقصى الحدود من الحياة حتى آخر لحظة فيها، في موقف أراده مناقضاً لهيدغر (المترجم).

(36) حول هذا التأويل الذي أشرت إلى طابعه الاستكشافي، انظر: Ricœur, *Temps et récit*, t. 2, pp. 131-149,

خصوصاً ص 147-148.

الزمن الضائع، وهي صفحات مستقبلية بقوة، وقد تحدثت عنها [193] سابقاً كإنهاء منفتح للقصة المتخيلة. وبتعبير آخر، فإن القصة تروي كذلك الهمّ والانهمام. وبمعنى ما فإنها لا تروي سوى الانهمام. ولهذا فليس من العبث أن نتكلم على الوحدة السردية للحياة، وذلك تحت مقولة القصص التي تُعلِّمنا أن نمفصل سردياً الاستعادة والريادة.

إن خلاصة هذا النقاش هي أن القصص الأدبية وقصص الحياة هي أبعد ما تكون عن عملية الإلغاء المتبادل، بل إنها تتكامل على الرغم من تباينها بل بفضل تباينها. مثل هذا الديالكتيك يذكرنا بأن القصة تشكل جزءاً من الحياة قبل أن تهاجر من الحياة وتنفي نفسها في الكتابة؛ إنها تعود إلى الحياة بحسب الطرق المتعددة للتملك وعلى حساب إثارة توترات عالية لا تخمد، كما قد بيّنا لتوّنا.

3 ـ التضمينات الأخلاقية للسرد

ماذا نستطيع أن نقول، على المنحدر الثاني لاستقصائنا، حول العلاقة بين النظرية السردية والنظرية الأخلاقية؟ أو كي نستعمل التعابير التي اقترحناها سابقاً: بأية طريقة تستدعي المكونة السردية لفهم الذات كأمر إضافي التعيينات الأخلاقية الخاصة بتحميل تبعة العمل الأخلاقية للفاعل؟

هنا أيضاً، إن مفهوم الهوية السردية يساعد على تبيان علاقات بين السردية والأخلاق شرعنا في الحديث عنها في ما سبق من دون أن نوضحها؛ غير أنه علينا أن نقر بأنه يأتي معه هنا بصعوبات جديدة مرتبطة بالمواجهة بين الصيغة السردية والصيغة الأخلاقية للهوية الذاتية.

إن الوظيفة السردية ليست من دون مضامين أخلاقية، وهذا

ما يشير إليه تجذر القصة الأدبية في أرض القصة الشفهية، على مستوى التصور القبلي للقصة. في مقالة شهيرة حول «الراوي»(37) يذكّرنا فالتر بنيامين بأن فنّ حكاية القصص، في صورته الأكثر بدائية والمتبقية في الملحمة، والذي أصبح في طريق الزوال والتلاشي في الرواية، هو فن تبادل التجارب، وهو لا يقصد بكلمة التجارب الملاحظة العلمية، ولكن الممارسة الشعبية للحكمة العملية. والحال أن هذه الحكمة لا تتورع عن أن تقيم تقديرات [194] وتقييمات تقع تحت مقولات غائية وآدابية سنصوغها في الدراسة القادمة. في تبادل التجارب الذي تقوم به القصة تُقبل الأفعال أو تُرفض، ويتعرض الفاعلون للمديح أو الملامة.

هل نقول بأن القصة الأدبية، حين نعتبرها على صعيد التصوير السردي فحسب، تفقد تعييناتها الأخلاقية لصالح التعيينات الجمالية المحضة؟ إن هذا يعني أننا قد أسأنا فهم علم الجمال نفسه. إن اللذة التي نتمتع بها ونحن نتابع مصير الشخصيات تتضمن بالطبع أن نتوقف عن إصدار أي حكم أخلاقي حقيقي في الوقت عينه الذي نتوقف فيه كذلك عن اعتبار العمل كأمر متحقق. غير أننا من خلال هذا الواقع اللاحقيقي للقصة لا نتورع عن استشكاف طرق جديدة لتقييم الأعمال والأشخاص. إن التجارب الفكرية التي نقودها داخل مختبر المخيال هي أيضاً رحلات استكشافية نقوم بها داخل مملكة الخير والشر. إن المبالغة في التقييم أو بخس القيمة هما أيضاً تقييم. إن الحكم الأخلاقي لم يلغَ، بل بالأحرى هو نفسه قد أُخضع للتنوعات المتخيلة الخاصة بالقصة.

Walter Benjamin: «Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Niclolaj (37) Lesskows,» in: *Illuminationen* (Francfort: Sahrkamp, 1969); «Le Narrateur,» dans: *Poésie et révolution*, traduit par M. de Gandillac (Paris: Denoël, 1971), et repris dans: *Rastelli raconte et autres récits* (Paris: Editions du Seuil, 1987).

بفضل تمارين التقييم لبُعد القصة يستطيع السرد أخيراً أن يمارس وظيفته كاكتشاف وتغيير يلحقان بمشاعر القارئ وبتصرفه، وذلك في مرحلة إعادة تصوير الحركة والعمل التي يقوم بها السرد. لقد جازفت بالقول في كتابي **الزمان والسرد**، المجلد الثالث، بأن شكل السرد القصصي الذي يحاول أن يكون الأكثر حياداً بهذا الخصوص، وهو السرد التاريخي للمؤرخ، لا يبلغ إطلاقاً الدرجة صفر للتقييم. ومن دون أن يظهر تفضيلاً شخصياً لقيم حقبة أو أخرى، فإن المؤرخ الذي يريد أن تحركه الفضولية، أكثر من مجرد الميل إلى الاحتفال أو الاحتقار والشتم، يجد نفسه وقد دفعته هذه الفضولية إلى البحث عن الطريقة التي استعملها البشر في سعيهم لبلوغ ما كانوا يعتبرونه يشكل الحياة الحقيقية، وكيف حققوا ذلك أو فشلوا فيه. إنه يجعلنا نعيش على الأقل على صعيد الخيال والتعاطف طرق تقييم لا تزال تنتمي إلى إنسانيتنا العميقة. ومن هنا فإن كتابة التاريخ يجب أن تتذكر دوماً علاقة الدَين التي تربطها برجال الماضي. وفي بعض الظروف، وخصوصاً حين يواجه المؤرخ المرعب، وهو الصورة الأقصى لتاريخ الضحايا، فإن علاقة الدَّين هذه تتحول إلى واجب عدم النسيان[38].

(38) سأعود إلى هذه المشكلة بطريقة معاكسة في الدراسة القادمة. إن كانت الحكايات المروية تقدم كل نقاط المساندة هذه للحكم الأخلاقي أفلا يعني هذا أن الحكم الأخلاقي يحتاج إلى فن الحكاية من أجل ترسيم هدفه؟ فأبعد من القواعد والمعايير والالتزامات والتشريعات التي تشكل ما يمكن أن ندعوه الأخلاق، هناك كما نقول، استهداف الحياة الحقيقية الذي يضعه ماكنتاير، مقتبساً من أرسطو، في قمة تراتبية الممارسة. والحال أن مثل هذا الاستهداف لا يتردد من أجل أن يصبح رؤية بأن يوظف نفسه في قصص نجرب نحن فيها مسارات متنوعة للعمل، ونحن نلعب بالمعنى الأقوى للتعبير، مع إمكانيات متعاكسة. وبهذا الخصوص نستطيع أن نتكلم على خيال أخلاقي يتغذى من الخيال السردي. انظر: P. Kemp: «Ethics and Narrativity,» dans: *Aquinas, Revista internazionale di Filosofia* (Rome: Publications de l'Université de Latran, 1988), pp. 435-458, et *Ethique et médicine* (Paris: Tierce médecine, 1987).

[195] غير أني لن أختم هذه الدراسة بتناول اليقينات المرتبطة بالمضامين الأخلاقية للوظيفة السردية. وكما حصل في المنحدر الأول، حين ظهرت صعوبات خاصة في نقطة تقاطع النظرية السردية ونظرية العمل، فإن صعوبات مماثلة تظهر فجأة في النقطة التي تتحول فيها النظرية السردية إلى نظرية أخلاقية. وهي تتعلق بالمصير المختلف، بل المضاد للهوية الذي يشكل الموضوعة الرئيسية للدراسة الراهنة في الحالتين. في القسم المكرس لإشكالية الهوية كنا قد سلّمنا بأن الهوية الذاتية تغطي طيفاً من الدلالات انطلاقاً من القطب الأبعد تغطي هوية المتطابق عينه وصولاً إلى القطب الأبعد الآخر حيث تنفصل عن تلك الهوية كلياً. القطب الأول بدا لنا ورمزه ظاهرة الطبع وبفضل هذا الأخير يمكننا التعرف على هوية الشخص ثم إعادة التعرف على هذه الهوية. أما القطب الثاني فقد تمثل بأفهوم أخلاقي أساساً هو أفهوم المحافظة على الذات. وبالنسبة إلى الشخص فإن المحافظة على الذات هي أن يتصرف هذا المرء بطريقة تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه. ولأن أحدهم يعتمد علي فإني أصبح محاسباً لأعمالي أمام آخر غيري. إن تعبير المسؤولية يجمع بين الدلالتين: الاعتماد على... المحاسب لـِ... أنه يجمع بينهما، ويضيف كذلك فكرة جواب عن السؤال: «أين أنت»؟ الذي يطرحه الغير الذي يطلبني. والجواب على ذلك هو: «ها أنذا!»[39]. وهو جواب يعبّر عن المحافظة على الذات.

حين عارضنا قطبياً المحافظة على الذات بالطبع فقد كنا نهدف إلى الإحاطة بالبعد الأخلاقي الحقيقي للهوية الذاتية، من دون الأخذ بعين الاعتبار استمرارية الطبع. وقد دللنا بذلك على

(39) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: M. Nijhoff, 1974), p. 180.

التباعد الحاصل بين صيغتين للديمومة في الزمان، ويعبّر عن ذلك تعبير المحافظة على الذات الذي يتعارض مع استمرارية «الـ عينُه». وفي النهاية أين تقع الهوية السردية في هذا الطيف للتغييرات بين قطب الهوية ـ العينية للطبع، وقطب الهوية الذاتية المحضة للمحافظة على الذات؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تبدو وكأنها قد أعطيت: إن الهوية السردية تقف موقفاً وسطاً بين الهويتين؛ حين تحول الطبع إلى سرد يُروى فإن القصة تعيد إليه حركته التي كانت ألغتها [196] الاستعدادات المكتسبة والتماهيات ـ مع المتجمدة. وحين يُحول هدف الحياة الحقيقية إلى سرد يروى فإن القصة تعطيه السمات المعروفة التي تتحلى بها الشخصيات المحبوبة أو المحترمة. إن الهوية السردية تجمع طرفي السلسلة: ديمومة الزمن في الطبع وديمومة المحافظة على الذات.

أين تكمن إذاً الصعوبة؟ إن الصعوبة تأتي من الحالات المحيرة التي أنهينا بها القسم السابق، هذه الحالات التي تشكل حالات حد أقصى تبدو وكأنها تطرح إشكالية جديدة للهوية السردية لا تقربها من الهوية الأخلاقية المتمثلة بالمحافظة على الذات، بل تسحب منها كل نقطة مساندة. ما دام الخط الفاصل يمر بين الحالات المقلقة المربكة في القصة الأدبية والحالات المحيرة في قصص الخيال العلمي فإن الأولى ظلت تمارس نوعاً من الوظيفة الدفاعية لصالح الهوية الذاتية، وعلى حساب خلطها بالهوية العينية (الهوية الثابتة عينه). وبالفعل، لماذا نهتم نحن بدراما تحلل هوية الشخصية في رواية موزيل، ولماذا نستغرق معه في حيرة عميقة إن لم تكن اللاذات هي أيضاً صورة من صور الذات الفاعلة، حتى وإن كان ذلك بالصيغة السلبية؟ اللاذات ليست لا شيء كما تذكرنا بذلك سيمياء الذات الفاعلة للخطاب

والفعل[40]. إن هذه المرافعة دفاعاً عن الهوية الذاتية التي تمدنا بها الحالات المربكة في القصة الأدبية تبدأ في التحول نحو نقيضها، حين تعود القصة إلى الحياة فيجد القارئ الباحث عن هويته أنه يواجه احتمال خسارته هو نفسه لهويته الخاصة به، يواجه Ichlosigkeit (فقدان الأنانوية)، هذا الاحتمال ظل دوماً يعذّب موزيل وكان في الوقت عينه تأثير المعنى الأول الذي يهيمن باستمرار على مصنّفاته. إن الذات هنا يُعاد تصورها من جديد في القصة وهي في الواقع تواجه احتمال عدمها نفسه. وبالطبع فإن هذا العدم ليس اللاشيء الذي لا شيء عندنا نقوله عنه. تنطوي هذه الفرضية على العكس تماماً على الكثير مما نستطيع أن نقوله عنها، كما يشهد على ذلك ضخامة مصنف مثل كتاب **الرجل الذي بلا صفات**. إن الجملة «أنا لا شيء» يجب أن تحتفظ بشكلها كمفارقة: «لا شيء» لم تعد تعني شيئاً إذا لم تكن «لا شيء» تنتسب إلى «أنا». ولكن ما هي بعد ذلك **أنا** حين يقول الفاعل بأنه لا شيء؟ ذات وقد حُرمت من مساندة الهوية العينية، كما سبق وقلنا ذلك وكررناه. فليكن. بهذا الخصوص فإن هذا الافتراض لا تنقصه التحققات الوجودية من صحته: وبالفعل فمن الممكن أن تكون التحولات الأكثر درامية للهوية الشخصية قد اضطرت أن تمر عبر تجربة هذا العدم المتعلق بالهوية، وقد يكون هذا العدم هو المعادل للخانة الفارغة في التحولات الغالية عند ليفي ـ ستروس [197] (Lévi-Strauss). تشهد قصص عديدة عن التحول على وجود مثل هذه الليالي في الهوية الشخصية. في هذه اللحظات من الانسلاخ الأقصى عن العالم فإن الجواب لا شيء عن السؤال **من أنا**؟ لا يحيل إلى اللاشيئية بل إلى عري السؤال نفسه.

---

(40) إني أتبنّى هنا مصطلحات ج. كوكيه في كتابه: J. Coquet, *Le Discours et son sujet: 1. Essai de grammaire modale, 2. Pratique de la grammaire modale* (Paris: Klincksieck, 1984-1985).

والحال، إن ما يفتح المناقشة من جديد هو بالضبط هذه التعرية للسؤال من؟ وقد واجهها الرد الفخور: «ها أنذا!». كيف يمكننا أن نجمع معاً الطابع الإشكالي للهوية الذاتية على الصعيد السردي، والطابع الإثباتي على صعيد الالتزام الأخلاقي؟ هناك ما يعزينا بأن نقول بأن الحالات المربكة في القصة الأدبية تقودنا لأن نقترب، وهذه مفارقة، من الخلاصة الأخلاقية التي استخرجها بارفيت من طابع عدم المقدرة على البت في الحالات المحيرة التي أثارها: يعني أن الهوية الشخصية ليست هي ما يهم؛ عندها تمحى ليس فقط هوية العينه ولكن كذلك هوية الذات التي كنا قد اعتقدنا أنها نجت من كارثة الأولى. هذا صحيح بمعنىً ما: إنّ القصص التي تروي لنا أمر تحلل الذات يمكن أن تعتبر كقصص تأويلية بالنسبة إلى ما يمكن أن نسميه استيعاباً سلبياً (apophatique)(*) للذات[41]. وسلبية (apophase) الذات هنا تكمن في أن المرور من السؤال «من» أنا؟ إلى «ماذا» أكون؟ قد فقد كل ملاءمة. والحال أن الـ«ماذا» التابعة لـِ «من» هي، كما ذكرنا سابقاً، الطبع، أي مجموعة الاستعدادات المكتسبة والتماهيات المتجمدة. إن الاستحالة المطلقة للتعرف على شخص معين عن طريق طريقته في التفكير والشعور والتصرف ربما لم تكن بالأمر

(*) يستعير ريكور هنا مصطلحاً خاصاً باللاهوت، فكلمة apophatique التي تعني اشتقاقاً القول لا، قد استعملت لتصف اللاهوت السلبي (théologie négative = théologie apophatique) الذي لعب دوراً مهماً في الغرب في عصرنا، والسلب (apophase) لا يعني هنا النفي (négation) أي عدم الوجود، ولا الموقف الشكاك (sceptique)، بل إن الحقيقة الأولى التي نعرفها عن الله هي أنه مجهول تماماً لا نستطيع أن نلم به، ولكننا نعرفه على الرغم من ذلك عن طريق معرفتنا لما ليس هو، وكل صفة نلحقها به تظل صفة إنسانية أي تنتمي إلى كائن غير كامل، ويظل الله أبعد منها. وهذا اللاهوت لا يخلو في نهاية المطاف من سمة صوفية (المترجم).

(41) حول مقولة القصة التأويلية، انظر مقالتي: «Le Récit interpretative: Exégèse et théologie dans les récits de la passion,» *Recherche de science religieuse* (1985).

الذي يحصل، ولكننا في الحالة القصوى قد نقول بأنه أمر يمكن تصوره فكرياً. فما يمكن أن يحصل من دون شك هو فشل محاولات عدة متكررة للتعرف على هوية أحدهم، وهذه المحاولات تشكّل مادة هذه القصص التي لها قيمة تأويلية بالنسبة إلى انسحاب الذات وغيابها.

كيف يمكننا إذاً أن نحافظ على المستوى الأخلاقي على ذات تبدو على الصعيد السردي وقد تلاشت؟ كيف نقول في آن معاً: «من أنا؟» وكذلك: «ها أنذا!»؟ أَوَليس من الممكن أن نجعل في النهاية الفارق بين الهوية السردية والهوية الأخلاقية يعمل لصالح الديالكتيك الحي بين هاتين الهويتين؟ إليكم كيف أرى التعارض بينهما وقد تحوّل إلى توتّر مثمر.

من ناحية ليس من شك في أن التعبير «ها أنذا!» الذي يعتبر الشخص نفسه من خلاله كفاعل يتحمل تبعة، يسجل نقطة توقف بالنسبة إلى التيه الذي قد تجرّ إليه الذات حين تواجه مجموعة متعددة من نماذج العمل والحياة، وبعض هذه النماذج يذهب إلى حد شل قدرة الذات على القيام بالتزام صلب ثابت.

[198] بين الخيال الذي يقول: «إني أستطيع أن أجرب كل شيء» والصوت الذي يقول: «كل شيء ممكن، غير أن كل شيء ليس صالحاً [أي: للغير ولك]»، هناك تنافر أصمّ يستقّر ويثبت. إن هذا التنافر عينه هو الذي يغيّره الوعد إلى توافق هش: «إني أستطيع أن أجرب كل شيء» طبعاً، ولكن: «هنا أنا أتوقف!».

من ناحية ثانية، فإن السؤال المقلق من أنا؟ الذي تعرّيه تماماً الحالات المربكة في القصص الأدبية، يمكنه بطريقة معينة أن يمتزج بالإعلان الأبيّ: «هنا أنا أتوقف». والسؤال يصبح عندها: «من أكون أنا المتقلب باستمرار، كي تستطيع، على الرغم من ذلك، أن تعتمد عليّ؟» إن الفارق بين السؤال الذي يهوي فيه الخيال السردي وجواب الذات الفاعلة التي أصبحت مسؤولة

بسبب ما ينتظره الآخر منها يصبح صدعاً مكتوماً في قلب الالتزام عينه. وهذا الصدع المكتوم يشكّل الاختلاف بين تواضع صمود الذات والفخر الرواقي للثبات الصلب في الذات. في هذه النقطة بالضبط يتقاطع الطريق الذي اتبعناه مع طريق بارفيت. بمعنىً ما، فإنّ تحديد الهوية الذاتية انطلاقاً من علاقة الامتلاك (أو الانتماء) الحاصلة بين الشخص وأفكاره وأعماله وأهوائه أي باختصار «تجاربه»، ليس من دون التباس على الصعيد الأخلاقي. هذه العلاقة ليس فيها أي إبهام على المستوى النحوي الصرفي الإشاري (لي، خاصتي، لك، خاصتك، له، خاصته إلخ.)، ولكن الحال تصبح مشكوكاً فيها على الصعيد الذي يخوض فيه بارفيت معركته ضد مبدإ المصلحة الذاتية. في فلسفة خاصة بالهوية الذاتية، كما هو الحال معنا يجب أن نستطيع أن نقول: إن الامتلاك ليس هو ما يهم. إن ما توحي به الحالات القصوى التي يفرزها الخيال السردي هو ديالكتيك التملك والافتقار، الانهمام واللامبالاة، إثبات الذات وإزالة الذات. وهكذا فإن العدم المتخيل للذات يصبح «أزمة» وجودية للذات[42].

من الواضح تماماً أن مثل هذا التعري الكامل الذي تحدّث عنه مفكرون مختلفون مثل جان نابير (Jean Nabert) وغبريال مارسيل (Gabriel Marcel) وإمانويل ليفيناس له علاقة مع الأولوية الأخلاقية للآخر غير الذات على الذات نفسها. يبقى أن يلاقي دخول الآخر المفاجئ كاسراً حاجز العينه تواطؤ هذه الحركة من التلاشي التي بفضلها تصبح الذات متهيئة لتقبل الآخر غير الذات. لأنه يجب ألا تكون نتيجة «أزمة» الهوية الذاتية استبدال احترام الذات بكراهية الذات.

---

(42) حول مقولة الأزمة، انظر: Eric Weil et P. Landsberg, *Logique de la philosophie* (Paris: Vrin, 1950), ch. 7: «Personnalité,» pp. 293-296.



الدراسة السابعة

الذات والاستهداف الأخلاقي

[199] إن الدراسات الثلاث التي تبدأ هنا، حين تؤخذ مجتمعة، تضيف إلى الأبعاد اللغوية والعملية والسردية للهوية الذاتية بُعداً جديداً أخلاقياً وواجبياً (وذلك بعد التمييز الذي سأقيمه بعد قليل بين هذين التعبيرين اللذين يؤخذان في الغالب كمرادفين). هذا هو بُعد جديد ولكنه لا يسجّل أي انقطاع منهجي مع الدراسات السابقة.

وكما قلنا في التقديم، فإن المجموعات الفرعية الأربع التي تؤلف هذه الدراسات وتقف عند عتبة الدراسة العاشرة الأخيرة تقابل، في الواقع، أربع طرق للإجابة عن السؤال **من؟**: من يتكلم؟ من يعمل؟ من يروي قصته؟ من هو الفاعل الأخلاقي الذي يتحمّل التبعة؟ إننا لا نخرج من معضلة الهوية الذاتية ما دمنا ندور في حلقة مسألة **من؟**. إن المجموعة الفرعية الرابعة التي نبدأها الآن تخضع بالفعل مثل المجموعات الفرعية الثلاث السابقة إلى القاعدة الأساسية وهي مرور التفكير عبر التحليل: وهكذا فإن المحمولين «حسن» و«إلزامي» حين يطبَّقان على العمل فإنهما يلعبان الدور نفسه الذي تلعبه القضية الاستدلالية بالنسبة إلى المتكلم الذي يدل على نفسه حين يلفظها، أو دور جمل الفعل بالنسبة إلى وضع الفاعل الحقيقي القادر على العمل، أو أخيراً

دور البنى السردية بالنسبة إلى تكوين الهوية السردية. إن التعيينات الأخلاقية (éthiques) أو الواجبية (morales) للعمل ستعامل هنا كما لو كانت محمولات من جنس آخر، وعلاقتها بفاعل العمل ستعامل كوسيط على طريق العودة نحو الذات عينها.

إن تعيين العمل بواسطة محمولات من مثل «حسن» و«إلزامي» لن تسجل قطعاً جذرياً مع كل ما سبق إلا بالنسبة إلى التراث الفكري الذي خرج من الفيلسوف هيوم، هذا التراث الذي يقول بأن الوجود الواجبي (ما يجب أن يكون) يتعارض مع الوجود من دون أي انتقال وسطي ممكن. الإلزام عندها يعني شيئاً مختلفاً تماماً عن الوصف. ومن الممكن جداً أن نجد في الدراسات السابقة عدة أسباب وحجج لرفض مثل هذا الانقسام الثنائي.

[200] أولاً، إن «الكائنات» التي كانت موضع تأملنا هي كائنات من نوع خاص: إنها كائنات متكلمة وممارسة؛ والحال، إنه من طبيعة فكرة العمل أن تكون منفتحة أمام الإرشادات التي تتخذ صورة النصيحة أو الوصية أو التعليمات فترشدنا إلى النجاح، أي أن نعمل جيداً ما كنا قد بدأناه. إن الإرشادات ـ ليست كلها بالطبع أخلاقية ـ على العكس من ذلك، فقد تكون إرشادات تقنية أو استراتيجية أو جمالية إلخ.، على الأقل فإن القواعد الأخلاقية تدخل ضمن الحلقة الأوسع للإرشادات التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالممارسات، وتحاول أن تحصرها.

وأخيراً، فإننا حين نضع النظرية السردية في نقطة ملتقى نظرية العمل والنظرية الأخلاقية فإننا نكون قد جعلنا من السرد نقطة عبور طبيعي بين الوصف والإلزام، وهكذا فقد استطاع أفهوم الهوية السردية، في الصفحات الأخيرة من الدراسة السابقة، أن يُستخدم كفكرة موجهة من أجل توسيع الدائرة العملية إلى ما هو

أبعد من مجرد الأعمال البسيطة موضع الوصف، في إطار النظريات التحليلية للعمل؛ والحال إن الأعمال المعقدة هذه هي التي تعيد تصويرها القصص السردية الغنية بالاستباقات ذات الطابع الأخلاقي. لقد قيل: أن تروي هو أن تنشر فضاء متخيَّلاً أمام تجارب فكرية يُمارس فيها الحكم الأخلاقي بالصيغة الشرطية الافتراضية.

ماذا الآن بشأن التمييز الذي اقترحناه بين الأخلاق (éthique) والواجبية (morale). لا شيء في علم الاشتقاق أو في تاريخ استعمال هاتين المفردتين يفرضه. الأولى تأتي من اليونانية والآخرى من اللاتينية، وكلتاهما تعيدانا إلى الفكرة الحدسية للعادات والشيم والتقاليد بالإضافة إلى الدلالة التبعية المزدوجة التي سنحاول أن نفككها، إلى ما يُعتبر جيداً وصالحاً وما يفرض نفسه كواجب إلزامي. إني إذاً، اصطلاحاً، احتفظ بالتعبير أخلاق من أجل التطلع إلى حياة منجزة، والواجبية من أجل تمفصل هذا التطلع داخل معايير تتسم في آن معاً بادعائها الكلية الكونية (صلاحها لجميع البشر)، واحتوائها قيداً وإكراهاً (في الوقت المناسب سنقول ما الذي يجمع بين هاتين السمتين). من السهل جداً أن نتعرف من خلال التمييز بين الاستهداف والمعيار على التعارض بين تراثين فلسفيين، تراث أرسطوطاليسي حيث الأخلاق يميزها المنظور الغائي، وتراث كانطي حيث أخلاق الواجب يحددها الطابع الإلزامي للمعيار، وبالتالي وجهة نظر آدابية (déontologique). ومن دون الانهمام الزائد بالتزام أرسطية متشددة مستقيمة ولا بكانطية كذلك، ولكن ليس دون التقيد الشديد بالنصوص المؤسسة لهذين التراثين، أقترح بأن أثبت ما يلي: 1) أولوية الأخلاق على الواجبية؛ 2) ضرورة أن يمر الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار؛ 3) حق المعيار باللجوء إلى [201] الاستهداف، حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة تذكرنا،

على هذا المستوى الجديد من تأملنا، بالمواقف الاستعصائية (aporétiques) المختلفة التي كان قد واجهها تأملنا في الهوية الذاتية. وبتعبير آخر فبحسب فرضية العمل المقترحة فإن الواجبية لا تمثل سوى تحقيق محدود، وإن كان مشروعاً بل لا مفر منه للاستهداف الأخلاقي، والأخلاق بهذا المعنى تحتوي الواجبية. ومن هنا فإننا لن نرى كانط يقوم مقام أرسطو، على الرغم من وجود تراث محترم بهذا الصدد. ستقوم بالأحرى علاقة بين التراثين هي في آن معاً علاقة خضوع وتكامل، وسيأتي في النهاية لجوء الواجبية الأخير إلى الأخلاق ليقوّي نهائياً مثل هذه العلاقة.

إن هذا التمفصل من نوع خاص جداً القائم بين الاستهداف الغائي واللحظة الآدابية كيف يمكنه أن يؤثر في تفحُّصنا للهوية الذاتية؟ إن التمفصل بين الاستهداف الغائي واللحظة الآدابية نلاحظه أولاً على مستوى المحمولات المطبّقة على العمل، وهي هنا محمول الجيد والخيّر ومحمول الإلزامي، ثم إنه يجد أخيراً نظيره على صعيد التسمية الذاتية: إنّ الاستهداف الأخلاقي سيقابله ما سندعوه بعد الآن تقدير الذات (estime de soi) في حين أن اللحظة الآدابية سيقابلها ما سنسميه احترام الذات (respect de soi). وبحسب الأطروحة التي نقترحها هنا فإن علينا أن نبين ما يلي: 1) إن تقدير الذات أساسي أكثر من احترام الذات؛ 2) إن احترام الذات هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظل نظام المعيار؛ 3) وأخيراً فإن استعصاءات الواجب تخلق مواقف لا يبدو فيها تقدير الذات منبع احترام الذات فقط، ولكنه يبدو الملجأ الأخير الذي يعود إليه الاحترام، حين لا يعود هناك من معيار أكيد يهتدى به كدليل موثوق به لممارسة هذا الاحترام هنا والآن (hic et nunc). وهكذا فإن تقدير الذات واحترام الذات سيمثّلان مجتمعين المراحل المتقدمة الأخيرة لنمو الهوية الذاتية الذي هو في الوقت عينه بسط لها.

ولكي نختم هذه المقدمة الموجزة للدراسات الثلاث التي سنقرأها، فإننا سنقول بكلمة بأية طريقة يرد التمييز بين الأخلاق والواجبية على الاعتراض الهيومي (humienne) القائل بوجود هوة منطقية بين الإلزام والوصف، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن. يمكننا أن نتوقع من التصور (conception) الغائي الذي يسم الأخلاق أن يطول بطريقة مباشرة نظرية العمل بعد أن توسعت وامتدت وشملت النظرية السردية. وبالفعل فإن وجهة النظر الغائية لا تعبّر عن نفسها إلا من خلال التقييمات والتقديرات المطبقة مباشرة على العمل. وفي المقابل فإن المحمولات الآدابية الخاصة بأخلاق الواجب تبدو وكأنها تفرض نفسها من الخارج ـ أو من العلاء ـ على الفاعل الحقيقي للعمل، وذلك بصيغة قيد أو إكراه يوصف بالضبط بأنه أخلاقي، وهذا ما يدعم الأطروحة القائلة [202] بالتعارض غير القابل للاختزال بين ما يجب أن يكون وما هو كائن. غير أننا لو توصّلنا لأن نبرهن بأن وجهة النظر الآدابية تخضع للمنظور الغائي، فإن البون بين ما يجب أن يكون وما هو كائن سيبدو أقل صعوبة للاجتياز، مما هو الحال في مواجهة مباشرة بين الوصف والإلزام، أو إذا شئنا بحسب مفردات قريبة، بين أحكام القيمة (الأحكام المعيارية) وأحكام الواقع.

1 ـ استهداف «الحياة الجيدة الخيّرة»...

إن الدراسة الحالية ستكتفي بأن تثبت أولية الأخلاق على الواجبية، أي الاستهداف على المعيار. وستكون مهمة الدراسة التالية أن تعطي المعيار الأخلاقي مكانه الصائب من دون أن تترك له الكلمة الأخيرة.

هل يعني الاستقصاء حول الاستهداف الأخلاقي، بغضّ النظر عن اللحظة الآدابية، بأننا نتخلّى عن كل خطاب عقلي،

ونترك المجال مفتوحاً تماماً أمام كل تدفق عاطفي للمشاعر «الخيرية»؟ ليس الأمر كذلك على الإطلاق. إن التعريف الذي يلي سيثير، على العكس من ذلك، وبسبب طابعه الممفصل، عملاً فكرياً سيحتل بقية هذه الدراسة. فلْنسمِّ «استهدافاً أخلاقياً» «استهداف الحياة الجيدة الخيّرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة». إن اللحظات الثلاث الأقوى في هذا التعريف ستكون كل واحدة منها بالتتابع موضع تحليل خاص بها. وهذه المكونات الثلاثة عينها ستشكل في الدراستين التاليتين نقاط انطلاق تفكيرنا حول علاقة المعيار الأخلاقي الواجبي بالاستهداف الأخلاقي.

إن الحسنة الكبرى للدخول في الإشكالية الأخلاقية عن طريق أفهوم «الحياة الجيدة» هي في عدم الرجوع مباشرة إلى الهوية الذاتية وذلك بصورة تقدير الذات. وإن كان تقدير الذات يستمد بالفعل دلالته الأولى من الحركة التفكرية التي يعود بفضلها تقييم بعض الأفعال المقدرة على أنها جيدة إلى صانع هذه الأفعال، غير أن هذه الدلالة تظل مجردة ما دامت تنقصها البنية الحوارية التي يدخلها الإرجاع إلى الغير. وبدورها فإن هذه البنية الحوارية تظل غير مكتملة خارج الإرجاع إلى مؤسسات عادلة. وبهذا المعنى فإن تقدير الذات لا يحوز كل معناه كاملاً إلا في نهاية مسار للمعنى تشكّل المكونات الثلاثة للاستهداف الأخلاقي معالمه.

إن المكوِّن الأول للاستهداف الأخلاقي هو ما يدعوه أرسطو [203] «العيش جيداً»، «الحياة الجيدة». ويمكننا أن نقول مقتفين أثر بروست «الحياة الحقيقية». الحياة الجيدة هي ما يجب تسميته والإشارة إليه لأنها تشكّل موضوع الاستهداف الأخلاقي عينه. ومهما كانت الصورة التي يقيمها كل واحد منا لحياة مكتملة ناجحة فإن تتويجها بحياة جيدة خيّرة يظل الغاية القصوى لعمله. إن اللحظة قد حانت كي نتذكر التمييز الذي يقيمه أرسطو بين

الخير كما يستهدفه الإنسان والخير الأفلاطوني. وفي الأخلاق الأرسطوطاليسية ليس هناك من مكان إلا للخير من أجلنا نحن. إن هذه النسبة إلينا لا تمنع هذا الخير من ألا يكون موجوداً في أي خير خاص. إنه بالأحرى ما ينقص كل خير. كل الفلسفة الأخلاقية تفترض هذا الاستعمال الذي لا ينتهي أبداً للمحمول «خيّر، جيد».

هل الفكر المشوش يهدّد الخطاب مرة أخرى؟ كلا إطلاقاً. فالدرس الكبير الأول الذي نحفظه من أرسطو هو بحثه في الممارسة العملية عن المرسى الأساسي لهدف «الحياة الجيدة الخيّرة»[1]. أما الدرس الثاني فهو محاولته بأن يجعل من الغائية الداخلية للممارسة مبدأ منظماً بنيوياً هدف «الحياة الجيدة الخيرة». وبهذا الخصوص، فليس من المؤكد أن أرسطو قد حل المفارقة الظاهرة التي تقول بأن الممارسة، على الأقل الممارسة الجيدة، هي بالنسبة إلى ذاتها غايتها عينها، على الرغم من أنها تستهدف

---

(1) إن الأسطر الأولى من كتاب: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, nouvelle édition, intervention et notes de J. Tricot (Paris: Vrin, 1987),

تضعنا على هذه الطريق: «كل صناعة (عملية) وكل بحث (نظري) «ميثودوس»، وكذلك كل فعل «ممارسة» «براكسيس» وكل اختيار إنما نتشوق بها خيراً ما، على ما يبدو. ولذلك أصاب من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه (يميل إليه) الكل» (المصدر المذكور، 1987، الكتاب الأول، 1، 1094 a 1-3). لنترك الآن جانباً المعادلة بين الخير والسعادة. لنتوقف أمام تعداد النشاطات المبهمة الموجهة غائياً. أول تعبير يسميه أرسطو هو تخنه (tekhnè) (تقنية صناعة) وقد وضع إلى جانب ميثوذوس (بحث)؛ وهكذا فإن ما هو عملي بشكل عام وضع بتنسيق مع ما هو نظري وتأمل بشكل عام؛ ثم وضعت كلمة تخنه إلى جانب براكسيس (عمل) وبروهيريزس (اختيار) من دون اقتراح أية تراتبية بينها. أضف إلى ذلك أن براكسيس لم يعارضها بعد كلمة بويزيس (شاعرية). فقط في الكتاب السادس من مصنفه فإن البراكسيس أو بالأصح «العلم العملي» سيقابله «العلم الشعري»: ونحن نعلم عندها بأن البراكسيس هي نشاط لا ينتج أي مصنف يتميز عن صاحبه، وليس له من هدف سوى العمل ذاته، و«الممارسة الخيّرة فإن غايتها هي نفسها» (المصدر المذكور، الكتاب السادس، الفصل 5، 1140 b 6) بينما الشعر (والعلم الشعري الذي يقابله) «له غاية غير ذاته» (المصدر المذكور).

غاية لاحقة. إن المفارقة تزول، لو وجدنا مبدأ تراتبياً يجعل من كل الغائيات متداخلة بعضها في البعض، بحيث يصبح الأعلى في مقام الأدنى. والحال أن بقية كتب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** [الذي يحوي عشرة] لا يبدو أنها تقدم لنا تحليلاً متناسقاً لهذه التراتبية الخاصة بالأعمال وبالغايات التي تقابلها. وهناك العديد من الشراح الذين يرون عدم تطابق بين الكتاب الثالث والكتاب السادس. وبعضهم يعتقد أن هذا أمر لا يمكن تجاوزه، في حين أن البعض الآخر يقول العكس. إن عدم التطابق هو التالي: في الكتاب الثالث، كما ذكرنا في دراستنا الرابعة، فإن كل شيء يقوم [204] على الصلة القائمة بين الاختيار المفضل بين أمرين (choix preferential) والروية (delibération) [التداول مع الذات والتفكير قبل اتخاذ القرار]. والحال أن الكتاب عينه يقترح نموذجاً للروية يبدو أنه يستبعد هذه الأخيرة من قائمة الغايات. إن هذا الحصر للروية بالوسائل فقط يذكر ويعاد ثلاث مرات: «وليس يروّى في غايات الأمور (لاحظ استعمال صيغة الجمع) وإنما في الوسائل التي تؤدي إلى الغايات [تابروس تو تيلوس]»[2]. بالطبع نحن نفهم الاستبعاد من حقل الروية لكل ما ليس ضمن قدرتنا وسلطاننا: من ناحية كل الكيانات الأزلية الأبدية الدائمة البقاء، ومن ناحية ثانية كل الأحداث التي لا يمكن أن يكون لنا يد في وقوعها. ولكن بين هذا الأمر واختزال كل الأشياء التي تتوقف علينا إلى مجرد وسائل، هناك خطوة يجتازها أرسطو في الأمثلة التي يعطيها مباشرة: الطبيب لا يتساءل إن كان عليه أن يشفي، (ليس يروي في أن يبرئ)، ولا الخطيب في أن عليه أن يقنع، ولا السياسي إن كان من واجبه إقامة الشرائع الجيدة. فبعد أن يضع كل واحد منهم غايته يتفحص كيف وبأية وسيلة يستطيع أن يحقق هذه

(2) المصدر نفسه، III، 5، 1112 b 12.

الغاية، والروية تقتصر عندها على الوسيلة الأنجع. أرسطو يضيق أكثر من مدى الروية فيسارع إلى مقارنة خيار الوسائل هذا ببناء المهندس لشكل من الأشكال. وهذا الشكل الذي على المهندس بناؤه يقوم مقام الغاية بالنسبة إلى الأعمال المنفذة كوسائط لتحقيق البناء.

بالطبع نحن نفهم تفضيل أرسطو لهذا النموذج: إن كان على الروية أن تتناول الأشياء التي تتوقف علينا، فإن ذلك يعني بأن وسائل غاياتنا هي بالفعل أكثر الأشياء الواقعة في سلطاننا؛ وبالتالي فإن هدف الغايات يجب أن يُبعد إلى جهة التمني (بوليزيس boulèsis) الذي يتناول بالطبع أشياء خارجة عن سلطتنا. أضف إلى ذلك، وهذه الحجة ربما كانت هي الأقوى، «إن كان علينا أن نستعمل الروية باستمرار ومن دون توقف فهذا يعني أننا سنذهب في ذلك إلى ما لا نهاية»[3]. والحال، أَلَم يقل «إن علينا أن نتوقف في مكانٍ ما»، وإن السعادة هي ما يضع حداً لهذا الهروب إلى الأمام الخاص بالرغبة؟ ومع ذلك فإن هذه الحجة تتركنا حائرين: هل جهل أرسطو بأن المرء يمكن أن يوجد في وضع عليه أن يختار فيه بين أن يصبح بالأحرى طبيباً لا خطيباً ولا سياسياً؟ إن الاختيار بين عدة مسالك للعمل ألا يشكل اختياراً للغايات، أي لتماشيها اللصيق أو شبه اللصيق والبعيد كثيراً أو قليلاً مع مثل أعلى للحياة، أي مع ما يعتبره كل واحد استهدافه للسعادة ومفهومه «للحياة الجيدة الخيّرة»؟ إن هذه الحيرة، التي ستغذي لاحقاً تفكيرنا، تضطرنا لأن نقرّ بأن النموذج وسيلة ـ غاية لا يغطّي كل حقل العمل، ولكن فقط التخنة (tekné) (الصناعة) بما أنها تبتعد عن كل تفكير أساسي سيأتي مع فرونيزيس (phronèsis) (الفطنة) الكتاب السادس. بل أسوأ من ذلك إن النموذج وسيلة ـ غاية يقود، على ما يبدو، إلى [205]

(3) المصدر نفسه، III، 5، 1113 a 2.

طريق خاطئة، وذلك حين يدعونا إلى بناء كل الصلات بين الغايات الثانوية الخاضعة والغاية القصوى الأخيرة على علاقة تظل أساساً علاقة أداتية[4].

إن الكتاب السادس الذي نذكر بأنه يتناول الفضائل العقلية، وليس الفضائل الخلقية التي عولجت في الكتاب الثاني والثالث والرابع والخامس (الشجاعة، والاعتدال والسخاء والعدالة) يقدم لنا نموذجاً أعقد للروية. إن الروية هنا السبيل الذي تتبعه فرونيزيس (الفطنة) الحكمة العملية (وكان اللاتين قد ترجموا هذه المفردة بكلمة برودنسيا (prudential)[5] (التعقل والحذر)، بل هي، بتعبير

---

(4) إن بعض الشارحين حاولوا التخفيف من أمر هذه الصعوبة بأن اعترضوا على الترجمة الكلاسيكية السائدة للجملة اليونانية «بروس تو تيلوس» (pros to télos) بوسائل (تؤدي إلى الغايات). أي إن كلمة وسائل هنا خطأ ويجب الترجمة بالأحرى «الأشياء المتعلقة بالغاية». والحال أن مثل هذه الترجمة ستفتح الباب أمام تعددية للتأويلات. بحسب د. ويجنز: D. Wiggins, «Deliberation and Practical Reasons,» in: Amelie Oksenbery Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (California: University of California Press, 1980), pp. 222-225,

فإن ما يخص الغاية لا يتناول أدوات العمل فقط، ولكن كذلك العناصر المكونة للغاية نفسها. إن خطأ الأمثلة التي يختارها أرسطو هو أن يحصر «بروس تو تيلوس» (وسائل الغاية) بحالة نمطية واحدة، وهي حين تكون الغاية قد حددت، واستعمال كلمة غاية بصيغة المفرد يؤخذ بالمعنى التوزيعي على كل واحد، غاية الطبيب، وغاية الخطيب، وغاية رجل السياسة. وباختصار فإن الطبيب قد أصبح سابقاً طبيباً، ولا يتساءل كل يوم إن كان قد أصاب بأن يصبح طبيباً أو أن يبقى كذلك، وهذا ما يعني أنه يستخدم رويته للتفكير حول الغاية، وما يخشاه أرسطو عندها هو أن يفعل هذا بلا نهاية. إن طبيباً أو مهندساً أو رجل سياسة حين يتحولون إلى هاملت (Hamlet) لا يعودون في نظر أرسطو طبيباً جيداً أو مهندساً جيداً أو سياسياً جيداً. غير أن هذه الحالات النمطية لا يمكنها أن تستنفد معنى الجملة بروس تو تيلوس (الوسائل من أجل الغايات)، وتترك الباب مفتوحاً أمام الروية التي رهانها هو التالي: ما الذي يحسب بالنسبة إليّ كوصف مناسب لغاية حياتي؟ إن كان هذا هو السؤال الأخير فإن الروية تأخذ مجرى آخر غير الاختيار بين وسائل مختلفة. إن مهمتها تصبح بالأحرى أن تحدد وأن تعيّن عملياً وأن تبلور هذا الخليط من المعاني الذي ندعوه «حياة خيّرة جيدة».

(5) Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote* (Paris: PUF, 1963).

أدق، السبيل الذي يتبعه رجل الفرونيزيس - وهو الفرونيموس (الفطن، المتعقل، العاقل) من أجل قيادة حياته[6]. إن المسألة المطروحة هنا يبدو أنها التالية: ما هو الأمر الذي يمكننا اعتباره الأخص الأنسب للغايات القصوى الأخيرة التي ننشدها ونسعى [206] وراءها؟ وبهذا الصدد فإن الدرس الأكبر للكتاب السادس يتناول العلاقة الوثقى التي يقيمها أرسطو بين الفرونيزيس (الفطنة) والفرونيموس (الفَطِن، العاقل)، وهذه العلاقة لا تجد معناها إلا إذا كان رجل الحكم العاقل يعيّن في الوقت عينه القاعدة المتبعة والحالة، مدركاً الوضع بكل خصوصيته. وفي دراستنا التاسعة سنعود إلى فرونيزيس (الفطنة، الحكمة العملية) هذه، حين سنتابع حركة عودة المعيار الأخلاقي الواجبي إلى الاستهداف الأخلاقي في مواقف فريدة غير مسبوقة[7].

---

(6) نقرأ في: Aristote, *Ethique à Nicomaque,* VI, 5, 1140 a 24-28:

«إحدى الطرق التي يمكننا بها إدراك طبيعة الفطنة (الحكمة العملية) هي أن ننظر فيمن هم الأشخاص الذين نسميهم فطنين (عقلاء). والكل متفقون على أن خاصة الرجل الفطن (العاقل) هي أنه قادر على الروية الصحيحة في ما هو جيد ونافع له، لا في نقطة جزئية (من مثل ما هي الأشياء المفيدة للصحة أو قوة البدن)، بل بشكل عام، مثل ما هي الأشياء التي تؤدي إلى الحياة السعيدة. والبرهان على هذا أننا نسمي فطنين (عقلاء) أيضاً أولئك الذين هم كذلك في مجال محدد، حين يقدّرون تقديراً سليماً من أجل بلوغ غاية جزئية خليقة بالمكافأة، في أحوال لا شأن لها بالصناعة، وينتج من هذا أنه بوجه عام الرجل الفطن (العاقل) هو القادر على الروية» (ترجمة إسحق بن حنين بتصرف). لنقرأ كذلك في: المصدر المذكور، VI، 5، 1141 b 8-16: «والفطنة الحكمة العملية تتعلق بالشؤون الإنسانية والأمور التي تقبل الروية: لأن الفطن (العاقل) كما نقول، مهمته الرئيسية هي حسن الروية، لكن المرء لا يروّي أبداً في الأمور التي لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي، ولا في تلك التي لا تتضمن غاية منشودة، غاية تقوم في خير قابل للتحقيق. والمروي الجيد، بالمعنى المطلق، هو الإنسان الذي يسعى لبلوغ أحسن الخيرات القابلة للتحقيق بالنسبة إلى الإنسان، والذي يفعل ذلك بالاستدلال والبرهان» (ترجمة إسحق بن حنين بتصرف).

(7) فلنذكر منذ الآن ما جاء في: المصدر نفسه، VI، 9، 1142 a 22-31:
أرسطو لا يتردد في أن يقرب فرادة الاختيار بحسب الفطنة (الحكمة العملية) مما هو =

سنصطحب معنا مخططات الحلول هذه وكل حيرتنا، وسنعود للبحث عن إعادة النظر في مفهوم العمل المقترح في الدراسة السابقة، لنبحث عن وسيلة، لحل صعوبات نص أرسطو ـ وهي صعوبات أركيولوجية (حفرية) ومتعلقة بفقه اللغة ـ أو على الأقل للرد عليها مستعينين بكل موارد الفكر المعاصر.

إننا ما زلنا نذكر بأية طريقة أُجبرنا، تحت ضغط النظرية السردية، ليس فقط على أن نوسع مفهوم العمل بل أن نخضعه لتراتبية تحمله إلى مستوى الممارسة (براكسيس): وهكذا فقد وضعنا على ارتفاعات مختلفة على سلم العمل الممارسات وخطط الحياة وقد جمعها الاستباق القائم في الوحدة السردية للحياة. ولقد شددنا عندها على المبدإ الموحَّد الخاص بكل كيان من هذه الكيانات العملية. إن هذه التراتبية عينها الخاصة بالممارسة العملية (براكسيس) هي التي سنمر بها من جديد، ولكن هذه المرة من وجهة نظر اندماجها الأخلاقي تحت فكرة «الحياة الخيّرة الجيدة».

إن المبدأ الموحد لأية ممارسة أو مزاولة ـ لمهنة أو لعبة أو فن ـ لا يكمن فقط في علاقات منطقية من التنسيق، بل من التبعية أو الترصيع[8]، ولا كذلك في دور القواعد المكوّنة، كما هو [207]

= الإدراك في بُعده النظري التأملي. إن هذه الحجة المصوغة على مثل هذا النحو ستدهشنا من دون ريب: «لأنه حتى في هذا الاتجاه علينا أن نتوقف» (المصدر المذكور)، وهكذا فإن الحكمة العملية تبدو وقد كان لها حدان: حد أقصى أعلى، السعادة، وحد أدنى هو القرار الفريد.

(8) إن هذه الصلة بين التنسيق والتبعية في الترابط المنطقي لمزاولة ما يحملنا على تأويل جديد حذر للعلاقة بين الشعر والممارسة عند أرسطو. من وجهة نظر التنسيق الخطوطي فإن هذه الصلة تشبه أكثر مستوى الشعر عند أرسطو. هنا العمل يجد حصيلته خارج الفاعل الحقيقي، بمعنى أن الحصيلة هي خارج الجزء موضع الاعتبار والذي يحظى بمعرفة ـ الصنع التي يملكها الفاعل؛ أما من وجهة نظر التبعية فإن الصلة تشبه أكثر الممارسة العملية (براكسيس)، بمعنى أن حراثة الأرض تعمل «بروس تو تيلوس» من أجل الوصول إلى غاية، في حين أن مزاولة مهنة المزارع هي عمل =

الحال في نظرية الألعاب ونظرية أفعال الخطاب، وعلينا أن نتذكر الحياد الأخلاقي لمثل هذه النظريات. غير أن البُعد الدلالي الذي يجلبه أفهوم القاعدة المكونة هو الذي يفتح فضاء المعنى الذي يمكن أن تنتشر فيه تقديرات ذات طابع تقييمي (وطابع معياري لاحقاً) متصلة بالإرشادات الخاصة بالعمل الجيد الخيّر. إن الصفة الأخلاقية بحصر المعنى لهذه الإرشادات تضمنها ما يسميه ماكنتاير مقاييس الامتياز (standards of excellence) التي تسمح لنا بأن نطلق صفة جيد على طبيب أو مهندس أو رسام أو لاعب شطرنج[9]. مقاييس الامتياز هذه هي قواعد مقارنات تطبق على إنجازات مختلفة، وذلك طبقاً للمثل العليا للكمال التي تشترك فيها مجموعة معينة من المنفذين، بعد أن يكون قد استبطن هذه المثل البارعون والحاذقون والمهرة أسياد المزاولة لهذه الإنجازات. ونحن نرى بوضوح أهمية هذا اللجوء إلى مقاييس الامتياز في المزاولة العملية كي ندحض تالياً كل تأويل متوحدي (solipsiste) لتقدير الذات الذي نضع نحن على طريقه كل الممارسات والمزاولات العملية. إن الممارسات العملية هي كما لاحظنا بفضل ماكنتاير نشاطات تعاونية وقواعدها التأسيسية توضع وتثبت اجتماعياً، ومقاييس الامتياز التي تقابلها بالنسبة إلى مستوى مزاولة عملية معينة تأتي من مكان أبعد من المنفذ المتوحد. إن هذا الطابع التعاوني والتراتبي التقليدي للممارسات العملية لا يستبعد

= يقوم به صاحبه «من أجل العمل ذاته»، ما دام المزارع لا يضع موضع التساؤل اختياره لمهنته. إن كان تحليلنا صحيحاً فلا يعود هناك من عمل هو شاعري فقط أو عمل ممارسة فقط. إن عليه أن يكون شاعرياً كي يكون ممارسة. هذه الملاحظة تفقد التمييز عند أرسطو بين الشاعري والممارسة العملية، وهو تمييز غير مستقر، الكثير من أهميته: فالملحمة التي تروي عمل الأبطال، والمأساة (التراجيديا) التي تخرج هذا العمل في مسرحية أمامنا أليستا شكلين من أشكال الشعر؟

(9) Alasdair MacIntyre, *After Virtue, a Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

الاحتجاج والمشادة بل على العكس من ذلك، إنه يثير المنازعة، وبشكل خاص حول تعريف مقاييس الامتياز التي لها بدورها تاريخها الخاص بها. ومع ذلك فإن ما يبقى صحيحاً هو أن المنافسة بين المتبارين المنفذين والمنازعة حول مقاييس الامتياز ما كانتا ستحصلان لو لم يكن هناك في الثقافة المشتركة للمزاولين والممارسين اتفاق طويل الأمد حول المعايير التي تحدد مستويات النجاح ودرجات الامتياز.

بأية طريقة تتصل مقاييس الامتياز هذه بالهدف الأخلاقي للعيش جيداً وبخير؟ بطريقة مزدوجة. فمن ناحية، وقبل أن نطلق صفة جيد على منفذ عملية مزاولة معينة فإن مقاييس الامتياز تسمح لنا بأن نعطي معنى لفكرة الخيرات المحايثة لكل ممارسة عملية. وتشكّل هذه الخيرات المحايثة الغائية الداخلية للعمل، كما تعبّر [208] عن ذلك على الصعيد الفينومينولوجي مفاهيم المصلحة والإشباع والرضى التي علينا ألا نخلط بينها وبين مفاهيم اللذة. إن مفهوم الخير المحايث العزيز على ماكنتاير يعطينا هكذا أول نقطة ارتكاز للحظة التفكرية لتقدير الذات، وذلك بمقدار ما إننا بتثميننا لأفعالنا نثمّن ذواتنا، بما نحن أصحاب هذه الأفعال. ومن ناحية ثانية فإن من واجبنا إبقاء مفهوم الخيرات المحايثة في الاحتياط كي نستعمله لاحقاً داخل تصوّر معياري حقيقي للأخلاق، وذلك حين سنعطي محتوى للصورة الفارغة للأمر القاطع المطلق (الأخلاقي الواجبي). وبهذا المعنى فإن فكرة الخيرات المحايثة تحتل في مشروعنا موقعاً استراتيجياً مزدوجاً.

إن دمج الأعمال الجزئية في الوحدة الأوسع التي هي خطط الحياة يعطي أفهوم الخيرات المحايثة للمزاولة العملية امتداداً موازياً لذلك. ما زلنا نذكر كيف أن النظرية السردية كانت وراء الأخذ بعين الاعتبار الدرجة العليا لدمج الأفعال في مشاريع إجمالية تحوي الحياة المهنية، والحياة العائلية وأوقات الفراغ،

والحياة الجماعية والسياسية. إن نظرة ثانية نلقيها على هذا المفهوم تسمح لنا بأن نعود إلى إحدى الصعوبات التي اعترضتنا في كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخس** وهي تتعلق بصحة العلاقة بين الوسيلة والغاية. وبحسب النموذج هذا، فإن الطبيب هو طبيب منذ فترة، ولا يتساءل إن كان يرغب بأن يبقى كذلك، وخياراته كلها من طبيعة محض أداتية: المعالجة أو إجراء عملية، التطهير أو الشق. ولكن ماذا عن اختيار مهنة الطب. هنا فإن النموذج وسيلة ـ غاية لا يعود يكفي. هنا بالأحرى على المرء أن يحدد ملامح المثل العليا الغامضة التي تتعلق بما يعتبره «حياة جيدة خيّرة» بالنسبة إلى كل شخصه، باستعماله هذه الفطنة (الحكمة العملية) التي كنا قد برهنّا سابقاً بأنها تخرج عن إطار النموذج وسيلة ـ غاية. إن تصورات العمل التي ندعوها خطط الحياة تستمد وجودها من حركة ذهاب وإياب مستمرة بين مثل عليا بعيدة، علينا الآن أن نحددها، ومنافع ومساوئ اختيار خطة حياة معينة على مستوى المزاولة العملية. إن غادامر يؤول الفطنة (الحكمة العملية) الأرسطية في هذا الاتجاه[10].

ملاحظة أخرى حول التعبير «خطة حياة». إن ظهور كلمة حياة يستحق التفكير والتأمل. وهي لا نؤخذ هنا بالمعنى البيولوجي المحض، ولكن بالمعنى الأخلاقي الثقافي المعروف عن اليونانيين حين كانوا يقارنون الحسنات الخاصة بكل حياة من الحيوات (bioi) المطروحة أمام الاختيار الأكثر جذرية: حياة اللذة، الحياة النشطة سياسياً، الحياة التأملية. وكلمة «حياة» تشير إلى الإنسان ككل على خلاف ما هو الحال مع الممارسات الجزئية. وهكذا [209] فإن أرسطو ـ مرة أخرى نستشهد به! ـ يتساءل إن كان هناك من

---

(10) Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Paris: Editions du Seuil, 1973), chap. II, 2: «La Pertinence herméneutique d'Aristote».

إرغون (ergon) ـ وظيفة أو مهمة للإنسان بما هو إنسان، كما هو الحال مع الموسيقي أو مع الطبيب أو المهندس... حين نأخذ كلمة «حياة» كتعبير مفرد فإنها تحمل بُعداً تقديرياً تقييمياً لهذا الإرغون ـ الوظيفة، المهمة ـ الذي يحدد نوعية الإنسان بما هو إنسان. إن هذا الإرغون، بالنسبة إلى الحياة التي نأخذها بمجملها، يعادل مقياس الامتياز بالنسبة إلى مزاولة عمل خاص محدد.

إن الصلة بين إرغون ـ مهمة ـ الإنسان التي ندعوها «خطة حياة»، ومقاييس الامتياز التي تحددها كل مزاولة عملية، هي التي تستطيع أن تجيب عن الصعوبة القائمة في كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، والتي أثرناها لتونا: لقد تساءلنا كيف يمكن أن نؤكد في آن معاً بأن كل ممارسة لها «غاية في حد ذاتها»، وأن كل عمل يميل لتحقيق «غاية قصوى أخيرة»؟ في العلاقة بين المزاولة العملية وخطة الحياة يكمن سر تشابك الغايات؛ إن اختيار مهنة نحن مدعوون لها يعطي المبادرات التي نقوم بها من أجل تحقيق هذه الدعوة هذا الطابع الخاص «بالغاية في حد ذاتها»، غير أننا لا نتوقف عن تصحيح خياراتنا الأولية، وفي بعض الأحيان فإننا نقلبها تماماً حين تنتقل المواجهة من مستوى تنفيذ الممارسات العملية التي اخترناها إلى مسألة المواءمة بين اختيار مزاولة عملية ومثلنا العليا للحياة، مهما كانت مثل هذه المثل العليا غامضة، إذ إنها تفرض نفسها علينا أحياناً أكثر مما تستطيع أن تفعل قواعد لعبة مهنة اخترنانا واعتبرناها لا تتغير. هنا فإن الفطنة تثير روية معقدة جداً، إن الحكيم نفسه متورط في هذا الأمر بقدر تورطها هي.

لن أعود هنا إلى المكانة التي يعزوها ماكنتاير إلى «الوحدة السردية للحياة» القائمة بين الممارسات العملية وخطط الحياة والتي يطلق عليها أرسطو تعبير العيش جيداً. إن كلمة الحياة الموجودة ثلاث مرات في التعابير «خطة حياة» «الوحدة السردية للحياة»، «الحياة الجيدة الخيّرة» تشير في آن معاً إلى التجذر

البيولوجي للحياة وإلى وحدة الإنسان برمته، بما هو كائن يلقي على ذاته نظرة التقدير والتثمين. وانطلاقاً من هذا المنظور عينه استطاع سقراط أن يقول بأن حياة لم نتفحصها ونحكم عليها ليست جديرة بهذا الاسم. أما بالنسبة إلى التعبير «الوحدة السردية» فإن ما يهمنا أكثر من وظيفة الجمع التي تمارسها القصة في ذروة سلّم الممارسة التي نشدّد عليها هنا، هو عملية الوصل التي تقوم بها القصة بين التقديرات والتثمينات المطبقة على الأعمال وتقييم الشخصيات أنفسها. وهكذا فإن فكرة الوحدة السردية للحياة تؤكد لنا بأن الذات الفاعلة في الأخلاق ليست شخصاً آخر غير ذلك الذي تعزو له القصة هوية سردية. أضف إلى ذلك بأن أفهوم خطة [210] حياة يشدد على الناحية الإرادية بل الإرادوية (volontariste) لما دعاه سارتر المشروع الوجودي، في حين أن مفهوم الوحدة السردية يشدد على التمازج بين النيات والأسباب والصدف التي نجدها في كل قصة. هناك ومنذ البداية نرى الإنسان كشخص يتألم بقدر ما يفعل؛ وهو يخضع لكل تقلبات الحياة حتى إن الفيلسوفة الخبيرة بالتراث اليوناني مارتا نسباوم (Martha Nussbaum) تتكلم على هشاشة الخير (fragility of goodness) التي علينا أن نترجمها بهشاشة النوعية الجيدة للممارسة الإنسانية.

إن سلسلة الوسطاء التي مررنا بها لتوّنا إن لم تجد لها نهاية فإنها قد وجدت أفقاً، أو إذا شئنا، فكرة حد أقصى، في الأفهوم الذي رددناه مرات عديدة وهو أفهوم «الحياة الخيرية الجيدة». غير أن علينا ألا نخطئ في محتوى هذا الأفهوم وفي وضعه داخل نظرية الممارسة.

بخصوص محتوى الحياة الخيّرة الجيدة فهي بالنسبة إلى كل واحد منا سديم من المثل والأحلام لإنجازات عديدة نعد حياتنا بالنسبة لها قد تحققت واكتملت كثيراً أو قليلاً، أو لم تكتمل. إنه مستوى الزمن الضائع أو الزمن المستعاد. إنه بهذا المعنى هذا

الذي «من أجل تحقيقه» تميل هذه الأفعال التي قلنا عنها إنها تملك غايتها في حد ذاتها. غير أن هذه الغاية القائمة في الغاية لا تلغي الاكتفاء الذاتي للممارسات العملية ما دامت غايتها قد طرحت وتظل مطروحة. هذا الانفتاح الذي يكسر ممارسات كنا قد اعتبرناها مغلقة على ذاتها، حين كان الشك ينتابنا حول توجه حياتنا، يبقي توتراً، هو في معظم الأحيان متكتم وصموت مضمر، بين المغلق والمنفتح في البنية الإجمالية للممارسة. ما علينا أن نجعله موضع التفكير هنا، هو فكرة غائية عليا لا تتوقف عن أن تبقى داخل التصرف البشري.

أما بخصوص الوضع الابستمولوجي (المعرفي) لهذا الأفق أو لهذه الفكرة الحد الأقصى فإنه يعيد وبشكل نهائي طرح الصلة التي تحدثنا عنها أعلاه بين الفطنة (الحكمة العملية phronèsis) والفطن (الحكيم phronimos). وفي لغة أكثر حداثة فإننا نقول بأنه بفضل جهد دائم من تأويل العمل والذات عينها يستمر البحث عن الملاءمة بين ما يبدو لنا الأفضل بالنسبة إلى مجمل حياتنا والخيارات التي نؤثرها والتي تتحكم بممارساتنا العملية. في هذه المرحلة النهائية هناك طرق عديدة لإدخال وجهة النظر التأويلية. أولاً، بين استهدافنا للحياة الجيدة الخيرة وخياراتنا الخاصة يرتسم نوع من الحلقة التأويلية بفضل لعبة حركة الذهاب والإياب بين فكرة الحياة الجيدة الخيرة والقرارات المصيرية في مراحل وجودنا (المهنة، والحب وأوقات الفراغ إلخ.). وكل شيء كما في نص كله يفهم ذاته بفضل جزئه، وجزؤه يفهم ذاته بفضل النص بأكمله. [211] ثم بعد ذلك فإن فكرة التأويل تضيف إلى الفكرة البحتة للدلالة فكرة الدلالة لشخص معين بذاته، لأحدهم. إن تأويل نص العمل هو بالنسبة إلى الفاعل الحقيقي تأويل ذاته بذاته. إني ألتقي هنا بموضوعة مهمة في موضوعات تشارلز تايلور في كتابه **أوراق فلسفية** (*Philosophical Papers*): الإنسان هو حيوان يؤوّل ذاته بذاته

(self-interpreting animal)[11]. وفي الوقت عينه فإن مفهومنا للذات، وقد اغتنى كثيراً بفضل هذا الرابط بين تأويل نص العمل والتأويل الذاتي. وعلى الصعيد الأخلاقي يصبح تأويل الذات تقدير الذات. وفي المقابل فإن تقدير الذات يتبع مصير التأويل. مثل هذا الأخير فإنه يثير الخلاف والاعتراض والنزاع، أي إنه باختصار يثير صراع التأويلات في مزاولة الحكم العملي. وهذا يعني أن البحث عن الملاءمة بين مثلنا العليا للحياة وقراراتنا المصيرية لا يتقبل نوع التحقق من صحة الأمور كما هو الحال في العلوم القائمة على الملاحظة. إن ملاءمة التأويل تختص بممارسة حكم هو في أحسن الحالات، على الأقل في نظر الآخرين، من مضمار المحتمل والممكن حتى وإن كان الفاعل الحقيقي يعتقد، من وجهة نظره، بأن اقتناعه يصل إلى حدود بديهة التجربة المعيشة (évidence expérientielle) التي حملت أرسطو في نهاية الكتاب السادس من **الأخلاق إلى نيقوماخوس** على أن يقارن الفطنة (الحكمة العملية) بالحس (aesthesis). إن هذه البديهة الخاصة بالتجربة المعاشة تشكل الصورة الجديدة التي يتخذها الإقرار، حين يتحول تيقن المرء من أنه صانع خطابه الخاص به، وكذلك أعماله التي يقوم بها، إلى اقتناعه بأنه يحكم جيداً على الأمور ويتصرف بطريقة جيدة، وذلك بتخمين آني ومؤقت للعيش الجيد.

2 ـ مع الآخر ومن أجله...

دفعة واحدة ومن دون أي حل ظاهر للاستمرارية قمنا في بداية هذه الدراسة بإعلان تعريف للمنظور الأخلاقي: استهداف الحياة الحقيقية مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة. في

---

(11) Charles Taylor, *Philosophical Papers*, 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985), vol. 1: *Human Agency and Language*, chap. II, p. 45.

المرحلة الثانية من تأملنا، تكون المسألة المطروحة هي التالية: كيف تتواصل المكونة الثانية للهدف الأخلاقي التي أطلقنا عليها الاسم الجميل «العناية» مع المكونة الأولى؟ إن السؤال يأخذ شكل مفارقة تثير النقاش، ما إن نسمي المظهر التفكري لهذا الهدف [212] بتقدير الذات. إن التفكرية تبدو في الواقع وكأنها تحمل في ذاتها التهديد بالانكماش على الذات والانغلاق بعكس اتجاه الانفتاح على البحر الشاسع، وعلى أفق الحياة الخيّرة الجيدة. وعلى الرغم من هذا الخطر الداهم، فإن أطروحتي تظل بأن العناية لا تضاف من الخارج إلى تقدير الذات بل إنها تكشف بُعده الحواري الذي كان حتى الآن طي الكتمان وتنشره. وبهذا النشر، كما سبق وقلت في سياق آخر، أعني بالطبع قطيعة في الحياة وفي الخطاب، وكذلك قطيعة تخلق ظروف استمرارية من الدرجة الثانية بحيث إن تقدير الذات والعناية لا يمكنهما أن يُعاشا الواحد من دون الآخر، أو أن يفكرا في ذاتهما إلا معاً، ومن دون فصل بينهما.

إن حل المفارقة الذي بدأناه هنا ليس بالحل المستحيل الذي لا يمكن التفكير فيه، وهذا هو كل ما نستطيع أن نؤكده في نهاية تحليلنا السابق.

لنلاحظ أولاً أننا تكلمنا باستمرار، ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة، على تقدير الذات وليس على تقدير الأنا. الكلام على الذات ليس الكلام على الأنا. بالطبع فإن خاصويتي متضمنة بطريقة أو بأخرى في الذاتانية غير أن المرور من الذاتانية إلى خاصويتي يعبر من خلال الجملة «في كل مرة (يي je في الألمانية) التي يضيفها هيدغر بعناية إلى جانب الخاصويتي». إن الذات، على ما يقوله، هي في كل مرة خاصتي[12]. والحال، على ماذا تؤسس

---

(12) Martin Heidegger, *Etre et temps*, traduit par F. Vezin (Paris: Gallimard, 1986), section 25.

هذه الـ «في كل مرة» إن لم يكن على المرجعية غير المعلنة للآخر؟ على أساس هذه الـ «في كل مرة» فإن خاصويتي وهي ملك كل تجاربي تتوزع بمعنى ما على كل صيغ الصرف الخاصة بأشخاص المتكلم والمخاطب والغائب. ولكن بأي شرط هذا الآخر ليس مجرد نسخة جديدة عني، أنا أخرى، أنا ثانية، ولكنه بالفعل شخص آخر غيري؟ بهذا الصدد فإن التفكرية التي ينبثق منها تقدير الذات تظل مجردة، بمعنى أنها تجهل الاختلاف بين الأنا والأنت.

ملاحظة أخرى أولية: إن نحن تساءلنا بأي حق نعلن أن الذات تستحق التقدير، فعلينا أن نجيب بأن ذلك ليس بسبب رئيسي لإنجازاتها ولكنه يستند بشكل أساسي إلى قدراتها. ولكي ندرك جيداً هذا التعبير «القدرة» فعلينا أن نعود إلى ما يسميه ميرلو ـ بونتي (Merleau-Ponty) «أنا أقدر» وتوسيعه من الصعيد المادي الجسدي ليشمل الصعيد الأخلاقي. إني أنا ذلك الكائن الذي يقدر أن يقيّم أعماله، وحين يقيّم أهداف بعضها بأنها جيدة وخيّرة يقدر عندها أن يقيّم ذاته نفسها وأن يقدّر نفسه على أنه خيّر وجيّد. إن خطاب «أنا أقدر» هو بالطبع خطاب يبدأ بأنا، غير أن التشديد الأساسي يجب أن يكون على الفعل، على المقدرة على العمل التي تقابلها، على الصعيد الأخلاقي، المقدرة على الحكم. إن السؤال الذي يطرح عندئذ هو أن نعرف إن لم يكن التوسط عبر الآخر مطلوباً في المسيرة بين المقدرة والتنفيذ الفعلي.

[213] إن السؤال ليس من قبيل البلاغة فقط، فعليه كما أكد ذلك تشارلز تايلور، يتوقف كل مصير النظرية السياسية. وهكذا فإن العديد من فلسفات الحق الطبيعي تفترض مسبقاً وجود ذات فاعلة كاملة مصفحة بالحقوق قبل أن تدخل في المجتمع. وما يحصل من ذلك هو أن مساهمة هذه الذات في الحياة المشتركة تصبح عرضية وقابلة للإبطال، ويصبح الفرد ـ لأننا هكذا يجب أن نسمي

الشخص في هذه الفرضية ـ مخولاً بأن يتوقع من الدولة حماية حقوقه التي نشأت بمعزل عنه هو، من دون أن يتحمل واجبه الضمني بالمساهمة في تحمل الأعباء المتصلة بتحسين الرابط الاجتماعي. إن فرضية وجود ذات لها حقوق، كانت قد تشكلت قبل قيام أي رابط مجتمعي، لا يمكن نقضها إلا إذا اقتلعنا جذرها. والحال أن جذرها هنا هو جهل دور توسط الآخر بين المقدرة والتنفيذ الفعلي.

وبالفعل، فإن هذا الدور التوسطي هو الذي يحتفل به أرسطو في حديثه عن الصداقة[13]. كما أنه لا يزعجني أن أكمل طريقي لفترة بصحبة أرسطو، في دراسة طابعها باستمرار أرسطوطاليسي. غير أن أسباب مثل هذا الخيار تتعلق في الواقع بالمكان. فأولاً إننا نجد عند أرسطو نفسه أن الصداقة تقع في معبر وسط بين استهداف الحياة الجيدة الخيّرة التي رأينا انعكاسها في تقدير الذات، هذه الفضيلة المتوحدة في الظاهر، واستهداف العدالة وهي فضيلة إنسانية تعددية ذات طابع سياسي. ثم إن الصداقة لا تتبع أولاً علم نفس مختصاً بعواطف المحبة والتعلق (مع أن كتاب أرسطو هو كذلك أحياناً كثيرة) بل تتبع الأخلاق: الصداقة هي فضيلة ـ بل امتياز ـ ونجدها تعمل في اتخاذ قرارات معينة وتستطيع أن ترتفع إلى مستوى الملكة والاستعداد، من دون أن تتوقف عن أن تتطلب ممارسة فعلية، وإلا توقفت عن أن تكون نشاطاً. وهذا الكتاب الذي يجعل من محبة الذات صورة مرهفة للأنانية، ينتهي بأن يقول، بصورة تكاد تكون غير متوقعة، إن «الإنسان السعيد يحتاج إلى الأصدقاء»[14]. الغيرية تجد هنا

(13) حول مكان فلسفة أرسطو عن الصداقة في مجمل الفلسفة القديمة، انظر:
Jean Claude Fraisse, *Philia: La Notion d'amitié dans la philosophie antique* (Paris: Vrin, 1984), pp. 189-286.

(14) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1987, vol. IX, chap. 9.

حقوقها التي كانت محبة الذات تحجبها. والحال أننا سنستعين بمفهومي المقدرة والتنفيذ أي في النهاية بمفهومي القوة والفعل[15] كي نفسح المجال أمام النقص، وبواسطة هذا النقص يجد الآخر [214] مكاناً له. إن الإشكال المستعصي الشهير والذي يريد أن يعرف إن كان علينا أن نحب أنفسنا كي نحب واحداً آخر غيرنا، يجب ألا يعمي أبصارنا. فهذا الاستعصاء هو الذي يقودنا في الواقع مباشرة إلى قلب إشكالية الذات والآخر غير الذات[16]. غير أننا لن نعالج هذه القضية مباشرة وقد أثيرت ونوقشت على مستوى الأقوال الشعبية والذكريات الأدبية (هوميروس، توسيديد، التراجيديون...) وقد أثارت الجدل داخل المدارس المختلفة منذ حوار أفلاطون **ليزيس** وبين كل خلفاء أفلاطون في رئاسة الأكاديميا. وعلينا قبل كل شيء إثارة أطروحتين سابقتين.

علينا أولاً أن نستند تماماً إلى التعريف الذي يحاول أرسطو عبره أن يميز نفسه، على الصعيد الأخلاقي، عن سابقيه ومنافسيه: إن الصداقة، يؤكد أرسطو منذ البداية، ليست من نوع واحد، إنها أفهوم مبهم بشكل جوهري ولا يمكننا أن نوضحه إلا حين نتساءل عن صنف الأشياء التي كانت وراء ولادتها، عن «موضوعها»، أي مكونات الصداقة. وهكذا فعلينا أن نميّز بين ثلاثة أنواع للصداقة: الصداقة بحسب «الخيّر» وبحسب «النافع» وبحسب «اللذيذ» ونحن لا نبالغ، إن شددنا ونحن نتكلم من منظور استعصاء «الأنانية»

---

(15) سنرى في: المصدر نفسه، المقالة التاسعة (الكتاب التاسع) الفقرة التاسعة، تحليل الصداقة وقد جاور المشكلة الصعبة للقوة والفعل، للنشاط (إنرجيا) والفعل بالمعنى الأقوى (إنتيليخيا)، وسنجازف بمواجهتها مباشرة في الدراسة العاشرة من هذا الكتاب، (القسم الثاني).

(16) بهذا الصدد سنتنبه بشكل خاص إلى اللعبة المرهفة والخاضعة تماماً للسيطرة القائمة بين الضمير هو (autos) وذاته، عينه، من ذاته لذاته التي تأتي بحالة النصب كمفعول به أو في حالة الجر.

الشهير، على هذا التمييز بين هذه المواضيع ـ الحوافز الثلاثة. إن الناحية «الموضوعية» لحب الذات تجعل من محبة الذات ـ التي تجعل من كل واحد منا صديق ذاته ـ لا مجرد تفضيل مباشر للذات من دون واسطة، ولكن رغبة يوجهها الإرجاع إلى الصفة «الخيّر».

الأطروحة السابقة الثانية: مهما كان المكان الذي تشغله محبة الذات في نشأة الصداقة، فإن هذه الأخيرة تأتينا دوماً كعلاقة متبادلة. إن التبادل ينتمي إلى تعريفها الأبسط ويحتوي بالتالي على القضية المطروحة حول أولوية حب الذات. وهذه لا يمكن أن تكون سوى مظهر يتعلق بولادة الاتجاه الذي تأخذه مشاعر التبادل وليس بتسلسلها الزمني لها. إن هذا التبادل يذهب، كما سنرى، إلى حد إقامة نوع من «العيش معاً» أي إلى حد الحميمية.

إن هذه السمة الثانية تهم بحثنا بقدر السمة الأولى: إن الصداقة ترتبط بالفعل بالأخلاق لأنها أول مظهر للرغبة في العيش الجيد، وليس ذلك فقط، بل إنها تبرز إشكالية التبادل وتجعلها في [215] المقام الأول، وهذا ما يسمح لنا بأن نحتفظ بمسألة الغيرية بما هي غيرية[17] لديالكتيك من الدرجة الثانية قد ورثناه من الديالكتيك الأفلاطوني المتعلق بالأجناس الكبرى مثل العين

(17) إن التعريف المؤقت الذي نقرأه في المقالة الثامنة الفقرة الثانية 1156 a 2-5، يشير بوضوح إلى سمتي الصداقة على الصعيد الأخلاقي: أولوية الصداقة الفاضلة على الصداقة النافعة واللذيذة أو تبادل مشاعر الخير (وقد أضاف أرسطو عدم الجهل، هذا المفهوم الذي سنصادفه في ما بعد، وقد ارتبط بالمفهوم التقني للوعي): «يجب أن يكون هناك إذاً تبادل لإرادة فعل الخير، وكل واحد من هؤلاء الأصدقاء يريد الخيرات للآخر أي إنهم يريدون الخيرات بعضهم لبعض، وإرادة فعل الخير هذه لا يجهلها الطرف الآخر، وسببها أحد المواضيع التي تكلمنا عليها». انظر: Aristote, Ibid., 1987, p. 387.

والآخر. وفكرة التبادل لها في الواقع متطلبات لا تخفيها الولادة من «الـ عينه» كما هو الحال عند هوسرل، ولا الولادة من الآخر كما هو الحال عند ليفيناس. وبحسب فكرة التبادل فإنّ كل واحد يحب الآخر بما هو عليه[18]. والحال ليس كذلك مع الصداقة القائمة على المنفعة حيث يحب الواحد الآخر من أجل الكسب المتوقع، وأقل من ذلك مع الصداقة اللذيذة. وهكذا فإننا نرى أن التبادل يفرض نفسه منذ الصعيد الأخلاقي، وعلى الصعيد الواجبي، في لحظة العنف، وتتطلبه القاعدة الذهبية [قاعدة الإنجيل في معاملة الآخرين] وكذلك الأمر القاطع المطلق للاحترام[19] [عند كانط]. إن هذا التعبير «بما هو عليه» (بما هو عليه الآخر) يمنع كل انحراف أنانوي في المستقبل: إنه مؤسس للتبادل. وهذا الأخير بدوره، لا يمكن التفكير فيه من دون صلته بالخير، في الذات، في الصديق، وفي الصداقة حتى إن الانعكاس على الذات عينها ليس بمُلغىً بل يصبح مضاعفاً بفضل التبادل الذي يتحكم به المحمول «خير» المطبق على الفاعلين والأفعال معاً[20].

ويمكننا أن نضيف كذلك بأنه بفضل التبادل تجاور الصداقة العدالة؛ فالقول الشائع القديم «الصداقة ـ المساواة» يشير بالضبط

(18) المصدر نفسه، VIII، 3، 1156 a 17.

(19) مما تجدر ملاحظته في هذا الصدد بأن أول استعمال لكلمة نفسه إلى جانب ضمير الغائب قد جاء مرتبطاً بالتبادل المار عبر كلمة خير: «وهكذا فإنه بالنسبة إلى أولئك الذين تربطهم صداقة متبادلة مصدرها المنفعة فإنهم لا يحبون أحدهم الآخر كل واحد من أجله هو نفسه، ولكن لأن هناك خيراً يأخذه الواحد من الآخر». (المصدر نفسه، VIII، 3، 1156 a 10-12). إن هذه اللعبة بين ضمير الغائب هو والتعبير هو نفسه تملأ المقالتين الثامنة والتاسعة (الكتابين الثامن والتاسع).

(20) «غير أن الصداقة التامة هي صداقة الأخيار المتشابهين بالفضيلة، فإن هؤلاء يريدون الخيرات بعضهم لبعض بما هم أخيار وهم أخيار بذاتهم» (المصدر نفسه، VIII، 4، 115 6 b 7-9). ثم يضيف بعد قليل: «وحين يحبون صديقهم فإنهم يحبون ما هو خير لهم، لأن الإنسان الخير، حين يصبح صديقاً، يصبح خيراً لمن هو صديقه» (المصدر المذكور، VIII، 7، 1157 b 31-32).

إلى منطقة التقاطع هذه: كل واحد من الصديقين يعيد إلى الآخر المقدار المساوي لما تلقاه. غير أن هذا لا يعني بأن الصداقة هي العدالة، لأن هذه الأخيرة تختص بالمؤسسات، في حين أن الصداقة ترتبط في العلاقات البين ـ شخصية. ولهذا السبب فإن العدالة تحوي مواطنين عديدين في حين أن الصداقة لا تحتمل سوى عدد صغير من الشركاء؛ أضف إلى ذلك أنّ المساواة في العدالة هي مساواة تناسبية نظراً إلى عدم المساواة في المساهمات، في حين أن الصداقة لا تسود إلا بين أناس فاضلين خيرين من مستوى متساوٍ؛ وبهذا المعنى فإن المساواة مفترضة في الصداقة، في حين أنها تظل في المدينة هدفاً نحاول بلوغه. لذا فإن الصداقة وحدها تستطيع أن تستهدف الحميمية[21]، في حياة مشتركة.

وهكذا نرى بأن رداً متنوعاً قد حُضِّر طويلاً للإجابة عن هذا السؤال المختلف حوله لمعرفة إن كان على المرء أن يكون صديق نفسه كي يكون صديق الآخر. إن معالجة هذه الصعوبة المتوارثة تخضع كلياً إلى الإرجاع إلى الخير، وذلك في الأمنيات التي يسوقها الأصدقاء كل واحد منهم نحو الآخر. لأن ذاتنا التي نحبها تشكل أفضل ما في الذات، وما قد أطلق عليه مراراً الفكر أو العقل (نوس noûs) بل حتى النفس، أي ذلك الجزء من ذاتنا عينها الأبقى والأثبت والأقل تأثراً بتغير الأمزجة والرغبات، وكذلك بتقلبات الدهر. وقبل أن يصل أرسطو إلى المسألة السجالية[22]، يعلن أن أعظم خير يرغبه الصديق لصديقه هو أن يبقى على ما هو عليه، لا أن يتحول مثلاً إلى إلَه، ثم يضيف: «بل حتى من الممكن ألا يتمنى له كل الخيرات الكبرى، ذلك أن كل إنسان يتمنى قبل كل شيء، لنفسه هو ذاته الأشياء الجيدة

(21) المصدر نفسه، VIII، 7، 1158 a 15.

(22) المصدر نفسه، IX، 4 و8.

الخيرة»[23]. إن حب الرجل الخير لنفسه قلما يتناقض مع الإيثار الذي ينادي به أفلاطون في كتابه **ليزيس**، وخصوصاً أن ما يحبه المرء في ذاته ليس ذلك الجزء الراغب المشتهي الذي يبعث على الصداقة النافعة أو اللذيذة، ولكنه الجزء الذي يشكل القسم الأفضل في الذات عينها[24].

إن هذه الصلابة للكائن العاقل، التي تضع الذات في مأمن حتى من الندم ومن التوبة، قد تبدو بعيدة عن هشاشة الذات وضعفها كما أظهرها لنا تفكيرنا في الهوية الشخصية. سنرى عما قليل حدود مثل هذا الادعاء حين سنثير مسألة الحاجة كما النقص اللذين يحملان الذات نحو الآخر. وبفضل هذا الثبات للجزء الأفضل من ذاتي كانت لنا الصيغة الجميلة الشهيرة التي تقول بأن الصديق هو «ذات أخرى لي أو ذاتي الأخرى (اللوس أوتوس allos autos)»[25]. هنا تصبح القضية مسألة تقليدية يضيفها أرسطو [217] إلى بقية المسائل المطروحة، حول معرفة إن كان على المرء أن يحب ذاته وليس الآخر. إن حكمه واضح تماماً: إن أخصام حب الذات هم على صواب إن كان هذا الحب من نوع الصداقة المفيدة أو اللذيذة؛ إلا أنهم مخطئون إن هم تظاهروا بأنهم يجهلون بأن ما هو مستحب في كل واحد منا هو أفضل ما عند

(23) المصدر نفسه، VIII، 9، 1159 a 11-12.

(24) إني أترك جانباً محاججاته المرهفة التي تخترق مقالتيه حول الصداقة في كتابه *L'Ethique à Nicomaque*، وذلك من دون توقف. والفيلسوف يلعب هنا باستمرار حول فكرة الحدود القصوى، أكان ذلك بالنسبة إلى الصداقة بين متساويين أو بين غير متساويين، أو تناول الأمر مواقف على حدود الترفع أو المصلحة أو اللذة. إن ما يهمني فقط هو الديالكتيك بين الذات عينها والآخر في طريقة التعامل مع المفاهيم التي تبني الصداقة بين أناس خيرين.

(25) نلاحظ مرة ثانية اللعبة المرهفة بين ضمير الغائب هو وتعبير نفسه الذي نجده في القول: على المرء أن يكون هو صديق نفسه. انظر: Aristote, Ibid, IX, 4, 1166 a 32 and 1169 a 12.

الذات أي الجزء المفكر، العقل. إن ما يلمّح إليه أرسطو هنا من دون أن يضعه موضع تساؤل هو أن التفكير ينحاز إلى التعقل، إن كان صحيحاً بأن «العقل يختار دوماً أفضل ما يناسب ذاته»[26]؛ إن الحجة تتطلب فقط بأن يكون هذا التفكر موزعاً بالتساوي بين الذات عينها والآخر. وبهذه الطريقة فإنه لا يمنع الصداقة من أن تكون مترفعة عن كل منفعة وتذهب إلى حد التضحية[27]، ذلك أن الإيثار متجذر سابقاً في العلاقة بين الذات والذات، بفضل الصلة الأصلية القائمة بين العقل والامتياز والتفكر. ويمكننا فقط أن نشكو من أن أرسطو ترك مسألة معرفة إن كان يمكن أن تكون هناك صداقة بين الذات وذاتها (بين الإنسان ونفسه) معلقة. هذه المسألة يقول أرسطو، «نستطيع أن نتركها جانباً في الوقت الحالي»[28]. إن الجواب الحقيقي علينا أن نبحث عنه بعد أن نعرِّج ونتفحص مسألة أساسية أهم من كل سابقاتها، وهي معرفة «إن كان الإنسان السعيد يحتاج إلى أصدقاء أم لا»[29].

إن المسألة المطروحة هنا ليست ثانوية على الإطلاق لأن أرسطو يلجأ من أجل حلها إلى أقوى مجموعة من الحجج التي استعملها طيلة المقالتين المكرستين للصداقة[30]. ومع الحاجة

(26) المصدر نفسه، IX، 8، 1169 a 18.

(27) المصدر نفسه، IX، 8.

(28) المصدر نفسه، IX، 4، 1166 a 32.

(29) المصدر نفسه، IX، 9.

(30) المصدر نفسه، 1987، ص 464-465، و Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduit par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif (Louvain: Publication Universitaire de Louvain; Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1958), vol. 2, pp. 757-759.

تريكو وغوتييه وجوليف لا يحصون أقل من عشرة قياسات أولية وحجج ـ أو استدلالات (غوتييه وجوليف) ـ في جزء الفصل الذي يقول فيه أرسطو بأنه سيلاحق «عن كثب طبيعة الأشياء نفسها» في ترجمة تريكو؛ (في حين أن غوتييه وجوليف يترجمان: «الذهاب إلى أبعد الحدود في عمق طبيعتنا»).

والنقص فإن غيرية الذات الأخرى (héteros autos)[31] هي التي تحتل المستوى الأول. فالصديق، بما هو هذه الذات الأخرى، دوره أن يمدّنا بما لم نكن نستطيع أن نحصل عليه بأنفسنا[*]. ونندهش حينما نقرأ عند أرسطو بأنّ «حيازة الأصدقاء تعتبر عادة أفضل الخيرات التي تأتينا من الخارج»[32]. ومن الملفت أن أرسطو من أجل أن يحل هذه العقدة قد اضطر إلى أن يلجأ إلى أقوى ما في فلسفته الميتافيزيقية وهو التمييز بين الفعل والقوة، وفكرة الامتلاك التي هي موضع الرهان هنا تتبع لهذا التمييز.

[218] إن كان الإنسان الخير والسعيد يحتاج إلى الأصدقاء، فذلك لأن الصداقة هي نشاط (ènergèia) وهذا بدوره هو «صيرورة»، وبالتالي ليس سوى تحقيق غير مكتمل لما كان بالقوة. ومن هنا فإن الصداقة هي نقص بالنسبة إلى الفعل، وذلك بالمعنى الأقوى للتعبير أي تمام الفعل (entèlèchèia). وهكذا فإن الباب يفتح من أجل تصحيح التصور العقلاني للصداقة كما عولج حتى هذه المرحلة. وفي كنف الحاجة هناك رابطة تعقد بين ممارسة النشاط والحياة، وأخيراً بين السعادة واللذة. وبالتالي فإن الصداقة تساهم في شروط تحقيق الحياة بما هي خير في ذاته، وملذة في جوهرها. علينا أن نذهب أبعد من ذلك: إلى أفهومَي الحياة والنشاط يجب إضافة أفهوم الوعي[33]. ذلك أن الوعي هنا ليس مجرد وعي للإدراك وللنشاط ولكنه كذلك وعي للحياة. وبقدر ما

(31) المصدر نفسه، IX، 9، 1169 b 6-7، و1170 b 6.

(*) ونحن نقرأ في ترجمة إسحق بن حنين كما حققها عبد الرحمن بدوي: «وأما الصديق وهو ذات أخرى فيتكفل بتقديم ما لا يقدر أن يكتسبه المرء بذاته». المصدر نفسه، ص 324 (المترجم).

(32) المصدر نفسه، 10 b.

(33) إن الفعل يعي (sunaisthesthai) الذي يستعمله أرسطو هنا (المصدر نفسه، IX، 9، 1170 b 4) يشير إلى ما سيكون عليه التعبير اللاتيني con-scientia.

يكون وعي الحياة ساراً ولذيذاً يمكننا أن نقول بأن المعنى الأعمق لحب الذات هو الرغبة: إن الوجود الخاص لإنسان الخير هو مرغوب فيه من أجل ذاته، ومن هنا فإن وجود صديقه هو كذلك مرغوب فيه لأجله. وهكذا فإن أرسطو قد جمع في باقة واحدة فريدة ممارسة النشاط والحياة، المرغوب فيه اللذيذ السار، الوعي بالوجود وفرح الوعي بالوجود، ويستطيع بعد ذلك أن يطرح كخلاصة جزئية لاستدلاله المعقد ما يلي: «في هذه الأحوال، لما كان وجود كل واحد منا أمراً مرغوباً فيه؛ فإنه بالمثل يكون أو سيكون تقريباً وجود الصديق مرغوباً فيه بالدرجة عينها»[34]. والحجة يتابعها أرسطو: «لكننا قلنا بأن ما يجعل وجوده مرغوباً فيه هو شعوره الواعي بخيريته، ومثل هذا الشعور الواعي لذيذ في ذاته[35]. وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا في «العيش معاً»[36].

كيف يجيب مثل هذا الاستدلال الملتوي عن السؤال المطروح لمعرفة بأي معنى يستطيع المرء أن يكون صديق نفسه؟ إن الإجابة، وإنْ جزئية، هي في التأكيد السابق: «إن وجود الإنسان الخيّر الخاص به هو نفسه مرغوب فيه لذاته». هذا المرغوب فيه الخاص، إن جاز التعبير، ليس بغريب عن الحاجة إلى الأصدقاء التي يشعر بها الإنسان السعيد. إن مثل هذه الحاجة لا تتوقف فقط على ما في العيش ـ معاً من ممارسة نشطة وغير مكتملة، ولكن كذلك على العوز والنقص المتأتي من علاقة الذات عينها بوجودها الخاص بها. وفي الوقت عينه فإن ضمان الاستقرار [219] الذي تقوم عليه الصداقة كمجرد مشاركة فكرية روحانية للآراء والأفكار سيصبح مهدداً سراً بالإرجاع إلى المرغوب فيه والملذ

(34) المصدر نفسه، IX، 9، 1170 b 7-8.

(35) المصدر نفسه، IX، 9، 1170 b 9-11.

(36) المصدر نفسه، 1,11.

السار، إلى الوجود وإلى الشعور الواعي بالوجود الذي يستند إليه العيش ـ معاً: **وهكذا فإن النقص يسكن قلب الصداقة الأصلب.**

إني أوافق طوعاً بأنه ليس هناك من مفهوم صريح للغيرية عند أرسطو. أتكفي المحبة (agapè) المسيحية كي تعطيه الحق تماماً؟ أم علينا أن ننتظر كي تمر فكرة الصراع من الحقل السياسي إلى حقل العلاقات البينشخصية، جاعلة، كما هو الحال مع هيغل في **فينومينولوجيا الروح**، من الصراع المعاصر لازدواجية الوعي وعيين مختلفين للذات؟ أو أننا فقط وفي أيامنا ننتظر مفكراً مثل ليفيناس كي يجرؤ على قلب الصيغة التي تقول: «ليس من ذات أخرى من دون ذات»، ويستعيض عنها بالصيغة المعاكسة: «ليس من ذات من دون ذات أخرى تستدعيها لتحمل مسؤوليتها»؟ فقط في الدراسة العاشرة، بعد أن نكون قد أنهينا بحثنا الأخلاقي والواجباتي، ستتوفر لنا الوسائل التي تمكننا من رفع المناقشة إلى مستوى ما سأطلق عليه، من أجل ذكرى أفلاطون، «الأجناس الكبرى»، لما نسميه «الـ عينُه» و«الآخر».

من أرسطو لا أريد أن أستبقي سوى فلسفة أخلاق التبادل والمشاركة والعيش معاً. إن موضوعة الحميمية التي ينتهي عندها تحليله في المقالة التاسعة، 12 تبقي التأويلين الخصمين اللذين سنقابلهما في اللحظة المناسبة معلّقين. أما فكرة أنّ الذات فقط يمكنها أن تحوز آخر غير ذاتها[37]، فإنها تبدو لي متمشية مع كل [220

(37) إني ألتقي هنا بعض تحاليل ريمي براغ: Rémi Brague, *Aristote et la question du monde* (Paris: PUF, 1988).

وسأعود إلى هذا الكتاب مطوّلاً في دراستي العاشرة. المؤلف يهتم بأن يظهر ما لم يقل في أنطولوجيا أرسطو متأثراً بمقولة هيدغرية، وهو يقر للذات بوظيفة انفتاح بالنسبة إلى البنية الشاملة للوجود ـ في ـ العالم. كل شيء عنده هو مسألة ذات. ومركزية الذات هذه يجدها ر. براغ بالضبط في العديد من نصوص أرسطو وذلك خارج النصوص التي أعلق عليها هنا، وهو يأسف لوجود خلط بين الذات التي تشكّل =

دراساتنا السابقة، وهي تجد شرعيتها الأقرب في فكرة أن تقدير الذات هو اللحظة التفكرية الأصلية لاستهداف الحياة الخيرة الجيدة. إلى تقدير الذات، الصداقة تضيف شيئاً من دون أن تأخذ

= موضوعة فينومينولوجية والإنسان الذي يشكّل موضوعة أنتروبولوجية. وسأقول في الوقت المناسب لماذا لا أوافق ر. براغ في قسمته الثنائية هذه التي تتعارض مع الدور التوسطي الذي أعطيه لكل الموضوعيات (objectivités) (محمولات استدلالية أو عملانية أو سردية أو أمرية) في المسيرة التفكرية للذات. بعد قولي هذا لا بد لي من توجيه تحية حارة له للتحاليل الدقيقة وللترجمات الرائعة التي يقوم بها، ومن بينها الشذرات التي تظهر الذات بعينها (المصدر المذكور، ص 132 و137 و142 و171 و173 و183 و187). ولتوضيح تأويله فإنه يستشهد بجملة اكسينوفان (Xénophane): «أنا نفسي أعرف» (autos oida) (المصدر المذكور، ص 11). وهناك الضمير المنفصل أنا يعني «بشخصي» أو «شخصياً»، كما يحصل في التعبير الألماني **Selbstgegebenheit** (عطاء ذاتي). ولكي يكون هناك عالم يجب أن أكون هناك حاضراً شخصياً، من دون أن تكون الذات في عداد الأشياء التي تشغل العالم. وبهذا المعنى فإن التعبير أنا ذاتي (hauton) يأتي ليؤكد عدم انتماء الذات إلى شمولية تملأ العالم. وبهذا الصدد فإن المقالة حول الصداقة يجب تقريبها من المقالة حول الفطنة الحكمة العملية. انظر:
Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI.

وضمن هذا الإطار فإننا نلتقي بالتعبير: «إن معرفة المرء ما هو خير له» (المصدر الأخير، VI، 8، 1141 b 33). إن الفطنة هي نوع من «المعرفة للذات» (المصدر نفسه، VI، 9، 1141 b 33) يمكن أن تؤول كما يلي: «معرفة أنه على الذات أن..» لهذا فإن ر. براغ لا يبدو أنه قد صدم بأن الصداقة عند أرسطو تبنى على الاهتمام بالذات الذي يتناسب تماماً مع الإيثار بالمعنى الأخلاقي للتعبير. إن الآخر ليس في النهاية آخر غير الذات إلا لأنه ذات أخرى أي مثلنا نحن تماماً، ذات: «إننا نرغب في أن يكون ما هو خير وجيد لنا، لأننا بطريقة نهائية ولا محيد عنها نشكل «نحن ـ أنفسنا» (Brague, Ibid., p. 141). ولِمَ كان الأمر كذلك؟ لأنه من المستحيل لنا أن نكون الآخر وأن نتجاهل هذا الواقع البدائي. («أنا هو آخر» بالنسبة إلى أرسطو هذه صيغة مستحيلة») (المصدر المذكور، ص 134). إني أوافق ر. براغ بأن أرسطو لا يضع أمامنا الوسائل كي نفهم كيف أن «العقل هو الذات بل جوهر ذات الإنسان» (المصدر السابق، ص 173)؛ أو أن يقول، وهذا أمر أخطر، بأن الإنسان بالنسبة إلى نفسه، هو الأقرب حتى إنه هو الصديق الخاص لنفسه. لقد اعتقدت أنا بأني قد وجدت جواباً جزئياً لهذه الصعوبة وذلك في الفكرة القائلة بأن الذات تعطيها بنيتها الرغبة في الوجود الخاصة بها. وإن لم يكن عند أرسطو من جواب كامل لهذه الأسئلة، فهل يعني ذلك حقاً بأن المفهوم الأنتروبولوجي للإنسان يطمس المفهوم الفينومينولوجي للذات، هذا المفهوم الذي تسمح فقط أنطولوجيا الانهمام بتشكيله؟

أي شيء. فما تضيفه هو فكرة المشاركة في التبادل بين مخلوقات بشرية كل واحد منها يقدر نفسه. أما بالنسبة إلى النتيجة الطبيعية للمشاركة، وهي المساواة، فإنها تضع الصداقة في طريق العدالة حيث يخلي تقاسم الحياة بين عدد صغير محدود من الأشخاص الطريق أمام توزيع الحصص في تعددية على مستوى جماعة سياسية تاريخية.

في نهاية هذا المسار بصحبة أرسطو يبقى السؤال مطروحاً حول السمات التي نوليها للرعاية والتي لم يرد ذكرها في لائحة الصداقة.

إنني لن أتوقف أمام سمات خصائص الصداقة (philia) كما كانت في القديم لأنها تختص بتاريخ العقليات أكثر مما تختص بالتحليل المفهومي، كما كان الأمر بالنسبة إلى الصلة بين الصداقة وأوقات الفراغ وتمضيتها ـ وهذا ما كان يتوقف على وضع المواطن الحر، هذا الوضع الذي لم يكن يتمتع به لا العبيد ولا الغرباء ولا النساء ولا الأطفال ـ وكذلك بالنسبة إلى اختزال العيش معاً إلى مجرد التفكير معاً، وهذا بدوره كان موجهاً نحو التأمل عند الحكيم بحسب ما هو حاصل في المقالة الأخيرة لكتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس**. سأنطلق من العلاقة بين هو (autos) وهو عينه (héauton) كي أقيم مفهوماً شمولياً لكلمة رعاية يرتكز بشكل أساسي على التبادل القائم بين العطاء والتلقي[38]. إن الصداقة حتى بعد أن نخلصها من كل قيودها الاجتماعية الثقافية التي أحاطت بمفهومها اليوناني (philia) تظل في نظري تشكل نقطة توازن هشة حيث من المفترض أن يكون المعطي والمتلقي [221] متساويين. والصحيح هو أن أرسطو كان يفكر في هذه المساواة حين عرّف الطابع التبادلي للصداقة. والحال أن نقطة التوازن هذه

(38) Peter Kemp, *Ethique et médecine* (Paris: Tierce-médecine, 1987).

يجب أن تعتبر الحد الأوسط الخاص بطيف طرفاه المتقابلان يحملان اختلافات معكوسة بين الواهب والمتلقي، وذلك بحسب الكفة الراجحة، في مبادرة التبادل، كفة الذات أو كفة الآخر.

لنضع أنفسنا أولاً في الفرضية الأولى. إن كل فلسفة إ. ليفيناس تقوم على مبادرة الآخر في العلاقة البينذاتية (intersubjective). وفي الحقيقة فإن هذه المبادرة لا تقيم أية علاقة بما أن الآخر يمثل الخارجانية المطلقة بالنسبة إلى أنا محددة بوضعها كانفصال. الآخر بهذا المعنى يحل نفسه من كل علاقة. وهذه اللاعلاقة تحدد الخارجانية عينها[39].

وبسبب هذه اللاعلاقة فإن وضوح الآخر البيّن في وجهه يستعصي على رؤية الأشكال والصور بل وعلى سماع الأصوات. فالحقيقة هي أن الوجه لا يتبدى لأنه ليس بظاهرة، بل هو نوع من التجلي. ولكن لمن هذا الوجه؟ لا أعتقد أني أقلل من شأن تحاليل كتاب ليفيناس **الشمولية واللامتناهي** (*Totalité et Infini*) وهي تحاليل رائعة، وأني لا أقول شيئاً هنا من كتابه **الوجود مختلفاً أو أبعد من الماهية** (*Autrement qu'être ou au delà de l'essence*) وذلك حين أقول بأن هذا الوجه هو وجه سيد للعدالة، أستاذ يلقِّن ولا يلقَّن إلا بالصيغة الأخلاقية: إنه يمنع القتل ويطالب بالعدل. أية صلة هناك بين هذا التلقين، هذا الحض والأمر والصداقة؟ إن اللافت مباشرة هو التباين بين تبادلية الصداقة ولا تماثل الأمر. طبعاً إن الذات «مطالبة بالمسؤولية» من قبل الآخر. غير أن المبادرة بالأمر تعود إلى الآخر، وبالتالي فإن الذات تكون بصيغة المفعول به لا

---

(39) إني لا أعبّر هنا إلا عن قسم صغير من ديني نحو ليفيناس، وسأحتفظ للدراسة العاشرة بمناقشة موضوعة الآخر الضخمة التي تنتمي، كما لمّحت إلى ذلك، إلى استقصاء حول الأجناس الكبرى الخاصة بالخطاب الفلسفي حيث تلتقي الفلسفة الأخلاقية والأنطولوجيا.

الفاعل حين يبلغها الأمر. والإلزام بالمسؤولية ليس له من مقابل سوى أنا مستدعاة. والمسألة تصبح هنا أن نعرف إن كان مثل هذا الأمر كي يسمع ويستجاب يستدعي جواباً يعوّض من عدم التماثل الحاصل من اللقاء وجهاً لوجه. ذلك أن عدم التماثل حين نأخذه بحرفيته ونتركه بلا تعويض فإنه يقطع علاقة التبادل بين الواهب والمتلقي، ويبعد التلقين الآتي من وجه الآخر عن حقل الرعاية. ولكن كيف يمكن مثل هذا التلقين أن ينخرط في ديالكتيك الواهب والمتلقي، إن لم تكن هناك مقدرة على العطاء في المقابل قد تحررت بفضل مبادرة الآخر نفسها؟ والحال، فعلى أية طاقات [222] نحن نتكلم، إن لم تكن طاقات «الطيبة» التي لا يمكن أن تتفجر إلا من كائن لا يكره نفسه إلى درجة لا يعود يسمع معها حض الآخر وأمره؟ إني أتكلم هنا على الطيبة: والواقع إنه من اللافت أن في العديد من اللغات، تقال الطيبة في آن معاً عن الكيفية الأخلاقية لأهداف العمل وعن توجه الشخص نحو الغير، كما لو أن أي عمل لا يمكن أن يوصف بالطيبة، إن لم يفعل لصالح الآخر، مراعاة له. وأفهوم المراعاة هذا هو الذي يجب أن يستوقفنا الآن.

من أجل حصره وتبيانه علينا أن نعود إلى فرضية العمل التي تتحكم بهذه الدراسة وبالدراسة التي تليها وهي أولوية الأخلاق على أخلاق الواجب (الواجبية). ومن وجهة النظر هذه فإن كلمات المطالبة بتحمل المسؤولية والحض والأمر كلها تنتمي إلى أخلاق الواجب، وهذا ما هو حاصل، ذلك أن ليفيناس تؤرقه الحرب وكذلك فكرة الشر[40]. لهذا فإن الآخر، وهو بصورة سيد العدالة أو حتى بصورة المضطهِد الذي يحتل الصعيد الأول في كتاب

(40) إننا نجد كلمة حرب منذ الصفحة الأولى في مقدمة كتاب: *Totalité et infini*.

الوجود مختلفاً أو أبعد من الماهية عليه أن يخترق دفاعات أنا منفصلة. غير أننا هنا قد أصبحنا على مستوى الأمر والمعيار. إن رهاننا يقول بأنه من الممكن أن نحفر تحت طبقة الالتزام وأن نصل إلى معنى أخلاقي ليس غائراً تحت المعايير إلى درجة أننا لا نستطيع أن نستدعيه كملاذ لنا، وذلك حين تصبح هذه المعايير صامتة بدورها أمام حالات صراع الضمير التي لا يمكن البت فيها. ولهذا فإنه من الأهمية بمكان أن نعطي الرعاية وضعاً أساسياً أهم من إطاعة الواجب[41]. وهذا الوضع هو وضع العفوية العطوف المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتقدير الذات داخل استهداف الحياة «الخيّرة». ومن أعماق هذه العفوية العطوف يتساوى التلقي مع عطاء تحمّل المسؤولية حين تعترف الذات بتفوق السلطة التي تلزمها بأن تتصرف بحسب العدالة[42]. مثل هذه المساواة ليست بالطبع مساواة الصداقة حين يكون من المفترض أن يسود التوازن بين العطاء والتلقي. إنها بالأحرى تعوض عن عدم التماثل الأصلي الحاصل من أولوية الآخر وهو في موقع التلقين، عن طريق حركة الارتداد المتأتية من الاعتراف بالتفوق.

ما هو عندئذ في الطرف الآخر من طيف الرعاية الموقف المعاكس لموقف التلقين الآتي من الآخر بصورة سيد العدالة؟ [223] وأية لا مساواة جديدة يجب التعويض عنها؟ إن الموقف المعاكس للأمر هو التألم. إن الآخر هو الآن هذا الكائن المتألم الذي لم نتوقف عن الإشارة إلى عمق مكانه في فلسفتنا المتعلقة بالعمل حين أشرنا إلى الإنسان كممارس ومتألم. إن الألم لا يتحدد فقط

(41) في الدراسة التالية سنؤوّل القاعدة الذهبية **(في الإنجيل)** كبنية عبور بين الرعاية والأمر القاطع المطلق الذي يفرض عليّ أن أعامل الإنسانية في شخصي وفي شخص الآخر كغاية في حد ذاتها، وليس فقط كوسيلة.

(42) حول الصلة بين السلطة والاعتراف بالتفوق، انظر: Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 118 suiv.

بالأوجاع الجسدية ولا حتى بالوجع الذهني العقلي، ولكن بإنقاص بل بتحطيم المقدرة على التصرف، والقدرة على العمل، هذا النقص وهذا التدمير اللذين نشعر بهما كانتهاك لتمامية الذات واكتمالها. هنا المبادرة بالمعنى الدقيق للقدرة على العمل تبدو وكأنها تعود حصرياً إلى الذات التي تعطي تعاطفها وحنوّها، وهذان التعبيران أستعملهما هنا بالمعنى المتشدد للرغبة في تقاسم عذاب الآخر. وحين يواجه الآخر بفعل الخير هذا، بل هذا العطف فإنه يبدو وقد أصبح في موقع التلقي وحده. وبمعنىً ما فإن هذا هو الواقع، وعلى هذا النحو فإن التألم ـ مع الغير يعطى في المقاربة الأولى كمعاكس لتحميل المسؤولية الذي يأتي من صوت الآخر. وبطريقة مختلفة عما سبق، فإن نوعاً من المساواة يحصل مصدره الآخر المتألم، وبفضل مثل هذه المساواة فإن التعاطف لا يعود يتعرض لأن يخلط بينه وبين الشفقة البحتة حيث تُسرّ الذات سراً بأن تعرف بأنها قد وفّرت. في التعاطف الحقيقي فإن الذات التي تتمتع في البداية بقدرة على التحرك تفوق قدرة الآخر، تجد نفسها وقد تأثرت بكل ما يقدّمه لها الآخر المتألم في المقابل. إذ ينبثق من الآخر المتألم عطاء لا يستمد من قدرته على التصرف والوجود، بل من ضعفه نفسه. هنا نبلغ ربما الامتحان الأقصى للرعاية وهو أن عدم التساوي في المقدرة تعوّض عنه مشاركة حقيقية في التبادل، هذه المشاركة التي تلجأ في ساعة الاحتضار إلى الهمس المتبادل للأصوات أو إلى التشابك الهزيل لليدين، وشدّ كل واحدة على الأخرى. وربما في هذه النقطة بالذات فإن أرسطو الذي كان مهتماً جداً بالتمييز بين الصداقة الفاضلة من جهة والصداقة النافعة والصداقة اللذيذة من جهة أخرى ـ هذا التمييز الذي لا يمكن فصله عن الاهتمام شبه الحصري الذي يحمله للصداقة العقلانية المكرسة للبحث عن الحكمة ـ قد مر إلى جانب عدم تماثل آخر غير ذلك الذي بنى

عليه إ. ليفيناس فلسفته الأخلاقية، وهو عدم التماثل الذي يعارض بين التألم والتلذذ. إن المشاركة في حزن المتألم ليست بالتماثل التام للمشاركة في اللذة[43]. وبهذا الصدد فإن على الفلسفة ألا [224] تتوقف عن تلقّي درس المأساة (التراجيديا). إن المثلث التطهر (catharsis) والخوف (phobos) والشفقة (éléos) لا يمكن أن يحصر في الصنف الفرعي للصداقة اللذيذة. إن مشهد هشاشة الطيبة ـ بحسب الصفة الجيدة لمارتا نسباوم والتي سنعود إليها لاحقاً[44]، تأتي لتصحّح، إن لم يكن لتكذِّب ادعاء محبة الذات بالاستقرار والديمومة. إن ذاتاً تذكرت هشاشة وضعها الميت يمكن أن تتلقى من ضعف الصديق أكثر مما تستطيع أن تعطيه، حين تغترف من قواها الاحتياطية الخاصة بها. إن على الشهامة هنا ـ وهي فضيلة يونانية أخرى مدحها ديكارت ـ أن تخفض جناحها. ستكون أمامنا الفرصة، في الدراسة العاشرة، كي نعود إلى مقولة الوجود المتأثر في علاقته مع «الجنس الكبير» للآخر. على المستوى الفينومينولوجي حيث ما زلنا هنا نعتبر المشاعر بمثابة تأثرات تصيبنا أثناء التحفيز، وذلك على هذا العمق الذي يطلق عليه أرسطو تعبير الاستعداد، وهذا التعبير يعود تحت اسم آخر ـ وهو التعبير الألماني Gesinnung (عاطفة أو استعداد) وذلك عند كانط نفسه ـ لنحاول أن نكتفي هنا بأن نشير إلى مساهمة المشاعر في الرعاية، في نهاية التحليل هي تأثيرات تصيبنا. إن ما يطلقه ألم الآخر وكذلك الأمر الأخلاقي الآتي من الآخر داخل الذات هو

---

(43) أرسطو في الحقيقة يدخل ضمن العيش ـ معاً المشاركة في الأفراح وفي الأحزان. انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 9.

بل إنه يكتب بأن الصداقة هي بالأحرى أن نحِب أكثر مما هي أن نكون محبوبين؛ (المصدر المذكور، VIII، 8، 1159 a 27).

(44) Martha Craven Nussbaum, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1986).

مجموعة من المشاعر المتجهة عفوياً نحو الآخر(45). إن هذه الوحدة الحميمية بين الهدف الأخلاقي والجسد العاطفي للمشاعر هي ما بدا لي أنه يبرر استعمال تعبير «الرعاية».

لنحاول من أجل أن ننهي البحث أن تكون لنا نظرة شاملة لكل مجموعة المواقف التي تتخذ بين الطرفين، الأول المطالب بتحمل المسؤولية حيث تتأتى المبادرة من الآخر، والثاني وهو موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات [225] المحبة، وتبدو الصداقة كوسط حيث تتشارك الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معاً. في حالة الصداقة تكون المساواة مفترضة مسبقاً، أما في حالة الأمر الصادر من الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا باعتراف الذات بتفوق سلطة هذا الآخر، وفي حالة التعاطف الذاهب من الذات إلى الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا بالاعتراف المتبادل بهشاشة وضعنا، وأخيراً بأننا مائتون(46).

---

(45) بهذا الصدد فإن مشاعر الشفقة والحنو والتعاطف التي كانت تشيد بها في الماضي الفلسفة المكتوبة بالإنجليزية تستحق أن نعيد إليها الاعتبار. في هذا المضمار فإن تحاليل ماكس شيلير (Max Scheler) المكرسة للتعاطف والكره والحب لا تجاريها تحاليل، خصوصاً بما يخص التمييز الرئيسي بين التعاطف والتلاشي العاطفي، وكذلك في ما يخص لعبة البعد والقرب في الحب. انظر: Max Scheler: *Zur* Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse (Halle: Niemeyer, 1913), et *Nature et forme de la sympathie*, nouvelle édition, traduit par M. Lefebvre, collection petite bibliothèque Payot (Paris: Payot, 1928).

ولنقل سريعاً إننا نلاحظ أننا إذا استثنينا ستيفن شتراسر فإن علماء الفينومينولوجيا قد أهملوا كثيراً وصف المشاعر، وكأنهم كانوا يخشون الوقوع في خطإ عاطفي. إن هذا يعني أن ننسى بأن اللغة قد اهتمت جداً وعملت كثيراً على المشاعر، وحملتها عالياً مثل الأفكار إلى المستوى الأدبي الرفيع. انظر: Steven Strasser, *Das Gemüt, Grundgedanken zu einer Phänomenologischen Philosophie und Theorie des Menschlichen Gefuhslebens* (Utrecht: Vitgeverijet Spectrum, 1956).

(46) Werner Marx, *Ethos und Lebenswelt, Mitleidenkönnen als Mass* (Hambourg: Felix Meiner Verlag, 1986). =

إن هذا البحث عن المساواة من خلال اللامساواة، أجاءت هذه الأخيرة نتيجة الظروف الثقافية والسياسية الخاصة، كما هو الحال في الصداقة بين غير متساوين، أو جاءت نتيجة للمواقف الأولى للذات والآخر في دينامية الرعاية، هو الذي يحدد مكان الرعاية في المسيرة الأخلاقية. إلى تقدير الذات، وقد فُهم على أنه لحظة تفكرية من لحظات الرغبة في «العيش الخيّر الجيّد» تضيف الرعاية البحث عن النقص الذي يجعلنا بحاجة إلى الأصدقاء؛ وبسبب حركة ارتدادية للرعاية على تقدير الذات، فإن الذات تدرك نفسها كآخر بين الآخرين. وهذا معنى «الواحد الآخر» (allèlous) عند أرسطو والذي يجعل الصداقة متبادلة. مثل هذا الإدراك يُحلَّل إلى عناصر متعددة: قابلية الانعكاس وعدم قابلية الاستبدال والتشابه. من قابلية الانعكاس هناك نموذج أول في اللغة هو التخاطب. إن تبادل الضمائر المنفصلة بهذا الصدد يُعَدّ مثلاً لا يجارى، فحين أقول «أنت» إلى آخر فإنه يفهم «أنا» بالنسبة إليه. وحين يوجه الكلام لي بصيغة المخاطب فإني أشعر أن الأمر يهمني بصيغة المتكلم. قابلية العكس تشمل في آن معاً دورَي المخاطِب والمخاطَب، وعلى القدرة على التسمية الذاتية المتساوية افتراضاً عند المرسل إليه والمرسل. إن الأدوار هنا هي وحدها التي تنعكس، في حين أن فكرة عدم قابلية الاستبدال وحدها تأخذ بعين الاعتبار الأشخاص الذين يقومون بهذه الأدوار. وبمعنى ما فإن عدم قابلية الاستبدال مفترضة كذلك مسبقاً في ممارسة الخطاب، ولكن بطريقة مختلفة عن التخاطب، أي بالنسبة إلى رسوّ(*) الفاعل أنا في

= ولقد قيل كذلك بأنه في العمل المسرحي وحده يمكن هذه العدالة العليا أن تمارس دورها، وهي تعترف لكل طرف من الاثنين بنصيبه من الحقيقة وفي الوقت عينه تعطيه حصته المتساوية من التقدير. انظر: Gaston Fessard, *La Soif, précédé de* Théâtre et Mystère, préface à Gabriel Marcel (Paris: Desclée de Brouwer, 1938).

(*) ترسو «أنا» في الاستعمال أي تتثبت فيه كأنا فيصبح بمثابة مرسى لها (المترجم).

الاستعمال[47]. هذا الرسو هو الذي يجعلني لا أغادر مكاني ولا ألغي التمييز بين هنا وهناك حين أضع نفسي في الخيال وفي التعاطف مكان الآخر. إن ما تعلِّمه اللغة بما هي ممارسة تثبت [226] صحته كل الممارسات. إن فاعلي العمل ومتلقيه يوجدون داخل علاقات تبادل تخضع مثل اللغة لقابلية عكس الأدوار وعدم قابلية استبدال الأشخاص. إن ما تزيده الرعاية هو البعد القيمي الذي يجعل من كل واحد شخصاً لا يستبدل في عطفنا وتقديرنا. بهذا الخصوص، فإننا في تجربتنا التي تكتسب طابع ما لا يمكن تعويضه حين نفقد الآخر الذي نحبه، نتعلم بعملية تحويل للآخر على أنفسنا، الطابع الذي لا يستبدل لحياتنا نحن. في البداية إني شخص لا يستبدل بالنسبة إلى الآخر. وبهذا المعنى فإن الرعاية هي استجابة لتقدير الآخر لي. ولكن، لو لم يكن مثل هذا الرد عفوياً بطريقة أو بأخرى، فكيف لا تختزل الرعاية عندها إلى مجرد واجب كئيب؟

فوق أفكار قابلية عكس الأدوار وعدم قابلية استبدال الأشخاص ـ وهذه الفكرة الأخيرة ترفع إلى مستوى عدم امكانية الحلول محل الآخر ـ فإني أضع التشابه الذي ليس حكراً على الصداقة وحدها، ولكن وكما قلنا، يشمل كل أشكال اللامساواة الأولية للعلاقة بين الذات عينها والآخر. إن التشابه هو ثمرة التبادل بين تقدير الذات والرعاية للآخر. مثل هذا التبادل يخوّلنا بأن نقول بأني لا أستطيع أن أقدر نفسي من دون أن أقدر الآخر مثلي أنا نفسي. مثل نفسي عينها يعني: أنت أيضاً تستطيع أن تبدأ شيئاً معيناً في العالم، وأن تتصرف مدفوعاً بأسباب تعرفها، وأن تقيم سلَّماً تراتبياً كما تفضّله، وأن تقدر أهداف عملك، وأن تقدر ذاتك، وأنت تقوم بكل ذلك، كما أقدر أنا نفسي ذاتها. إن التساوي بين «أنت أيضاً» ومثلي أنا نفسي يستند إلى ثقة يمكننا

(47) انظر الدراسة الثانية، ص 145 من هذا الكتاب.

اعتبارها كامتداد للإقرار الذي بفضله أعتقد أني أستطيع، وأني أساوي شيئاً. إن كل المشاعر الأخلاقية التي أثرناها قبل قليل تختص بفينومينولوجيا «أنت أيضاً» و«مثلي أنا نفسي». لأنها تعبر جيداً عن المفارقة التي يتضمنها هذا التساوي، مفارقة التبادل في ما لا يمكن الحلول محله. وهكذا يصبح متساوياً بشكل أساسي تقدير الآخر كالذات عينها، وتقدير الذات عينها كآخر(48).

[227]

3 ـ . . . في مؤسسات عادلة

إن استهداف الحياة الجيدة الخيرة يحتوي بطريقة ما معنى العدالة لأن هذا يوجد ضمناً في مفهوم الآخر عينه. الآخر هو كذلك الآخر غير الـ«أنت». وترابطياً فإن العدالة تمتد إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة «وجهاً لوجه».

إثباتان هما هنا موضع تساؤل: بحسب الأول العيش الجيد الخير لا يتوقف عند حدود العلاقات البينشخصية، ولكنه يمتد إلى حياة المؤسسات. أما بحسب الثاني فإن العدل يتضمن سمات أخلاقية لا تحتويها الرعاية، وتتمثل بشكل جوهري بالمطالبة بالمساواة. إن المؤسسة كنقطة تطبيق للعدالة والمساواة كمحتوى أخلاقي لمعنى العدل هما موضع رهان بحثنا المتعلق بالمكوّن الثالث للاستهداف الأخلاقي. من هذا التحقيق سينتج تعيين جديد للذات، وهو تعيين كل واحد لكل واحد حقه.

---

(48) هل يكمن هنا سر مفارقة الوصية القائلة: أحبب قريبك كنفسك؟ مثل هذه الوصية تختص بالأخلاق أكثر مما تختص بالواجب، إن نحن قلنا، تابعين بذلك روزنزفايج (Rosenzweig) في كتابه *L'Etoile de la rédemption* بأن الوصية «أحببني» التي يوجّهها الحبيب إلى المحبوب في سفر نشيد الإنشاد، وبروحية هذا السفر تسبق كل القوانين والشرائع وتتفوق عليها. انظر: Franz Rosenzweig: *Der Stern der* Erlösung (La Haye: Martinus Nijhoff, 1976), p. 210, et *L'Etoile de la rédemption*, traduit par A. Derczanski et J. L. Schlegel (Paris: Editions du Seuil, 1982).

بكلمة مؤسَّسة نعني هنا بنية العيش ـ معاً لجماعة تاريخية ـ شعب أو أمة أو منطقة إلخ. ـ وهذه البنية لا يمكن اختزالها إلى العلاقات البينشخصية، مع أنها مرتبطة بها بمعنى بارز سيسمح لنا لتونا مفهوم التوزيع بتوضيحه. إن فكرة المؤسسة تتميز أساساً بالأخلاقيات (العادات والتقاليد) وليس بالقواعد الإكراهية. وهذا يجرنا إلى كلمة «خُلُق» (éthos) ومن هنا جاء اسم فلسفة الأخلاق. وهذه مناسبة سعيدة كي نشير إلى أولوية أخلاق العيش معاً على القيود المرتبطة بالأنظمة القضائية والتنظيم السياسي، ونسجّل مع حنة أرندت المسافة التي تفصل بين السلطة ـ المشتركة (pouvoir - en - commun) والهيمنة (domination). إننا نذكّر بأن ماكس ڤيبر، حين أراد تنظيم المفاهيم الكبرى لعلم الاجتماع في مطلع كتابه **الاقتصاد والمجتمع**، خص المؤسسة السياسية بين كل المؤسسات بعلاقة الهيمنة التي تميّز بين الحاكمين والمحكومين[49]. هذه العلاقة تشكّل في آن معاً انفصالاً عن العنف وإرجاعاً له، وهذان أمران يختصان بالمستوى الأخلاقي الواجبي الذي ستقوم عليه دراستنا القادمة[50]. وأعمق من علاقة الهيمنة والسيطرة هذه هي علاقة السلطة المشتركة. بحسب أرندت [228] فإن السلطة تنبثق مباشرة من مقولة العمل التي لا تختزل بمقولة الشغل والحرفة والإنجاز الفردي: هذه المقولة تحمل دلالة سياسية، بالمعنى الأوسع للكلمة، ولا تختزل بما هو خاص

---

(49) المصدر نفسه، الفصل 1، الفقرة 16: Macht, Herrschaft.

(50) Max Weber, «Le Métier et la vocation d'homme politique,» dans: *Le Savant et le politique*, traduit par Freund (Paris: Plon, 1959), reéd. (1963).

وكانت هذه محاضرة له موجهة إلى شبان ألمان مناصرين للسلام، وقد استهواهم اللاعنف إثر الحرب العالمية الأولى ونتائجها الكارثية، وفيها يعرف فيبر الدولة على الشكل التالي: صلة هيمنة [Herrschaft] من الإنسان على الإنسان بواسطة العنف الشرعي (أي العنف الذي يعتبر شرعياً)، المصدر المذكور، ص 101.

بالدولة، إن نحن شددنا أولاً على وضع التعددية[51] من جهة، ووضع التشاور والتداول من جهة أخرى[52].

بفكرة التعددية يقصد هنا امتداد الصلات بين الناس إلى كل الذين بقوا خارج لعبة المقابلة وجهاً لوجه بين الأنا والأنت، لأنهم كانوا شخصاً ثالثاً. غير أن الثالث هو من دون اللعب على الكلمات، ثالث متضمَّن(*)، وتضمُّنه يستمده من التعددية التي كانت وراء تكوين السلطة. وهكذا فإن هناك حداً يقف في وجه كل محاولة لإعادة بناء العلاقة الاجتماعية على قاعدة العلاقة الحوارية وحدها القائمة على الثنائية المحضة. إن التعددية تتضمن أطرافاً ثالثة لن تصبح على الإطلاق وجوهاً [نلتقيها وجهاً لوجه]. إن دفاعاً عن العقل، بالمعنى الحقيقي للكلمة: يصبح هكذا ضمن

---

(51) «إن العمل، وهو الممارسة الوحيدة التي تضع البشر مباشرة بصلة في ما بينهم، من دون واسطة الأغراض والأشياء ولا المادة، يقابل الوضع البشري للتعددية». Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, traduit par C. Fradier, préface de P. Ricoeur (Paris: Cakmann-Lévy, 1961; 1983), p. 15.

(52) «إن السلطة تقابل استعداد الإنسان للعمل والتصرف، وللتصرف بطريقة تشاورية. إن السلطة ليست على الإطلاق ملكاً فردياً؛ إنها تنتمي إلى مجموعة، وتستمر في الانتماء إلى هذه المجموعة ما دامت لم تنقسم». انظر: Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, traduit par G. Durand (Paris: Calmann-Lévy, 1972), p. 153.

ثم نشير في بقية النص إلى التماثل في القانون لدى بيريكلس (Periclès) اليوناني، والمدينة عند الرومان، وتجربة السوفيات، والمجالس العمالية، وثورة بودابست [1956] وربيع براغ، والعديد من الأمثلة لمقاومة الاحتلال الأجنبي. لا شيء من الحنين إلى الماضي يقف إذاً وراء إعادة الاعتبار هذه لسلطة الجميع في وجه العنف وكذلك في علاقة الهيمنة. ما يهم فقط هو الطابع غير التراتبي وغير الأداتي للعلاقة مع السلطة «إن التأييد الشعبي هو الذي يعطي السلطة لمؤسسات أي بلد، وهذا التأييد ليس سوى التتمة الطبيعية للقبول الذي بدأ مع إخراج القوانين الحالية إلى الوجود» (المصدر المذكور، ص 150).

(*) يلمّح ريكور هنا إلى نقيض لمبدإ الحد الثالث المرفوع (le tiers exclu) في المنطق، وهو حد مستبعد، إذ يكون الخيار بين أمرين متناقضين لا ثالث لهما، إن كان أحدهما صحيحاً كان الآخر كاذباً (المترجم).

الاستهداف الأوسع للحياة الحقيقية الصحيحة[53]. إن مثل هذا التضمين للثالث يجب ألا يتوقف بدوره عند حدود الشكل الآني الفوري لإرادة التصرف معاً بل عليه أن يمتد في الديمومة. إن السلطة تتلقى بالضبط من المؤسسة هذا البُعد الزمني. والحال أن هذا لا يختص فقط بالماضي وبالتقاليد وبالتأسيس الأسطوري أو غير الأسطوري وكل ما وضعته أرندت تحت عنوان السطوة [229] (Autorité)[*]، وبذلك تمشياً مع ذكرى السطوة (auctoritas) الرومانية ـ potestas in populo, auctoritas in senatu ـ السلطة في الشعب، والسطوة في المجلس ـ بل إن هذا البعد يختص أكثر بالمستقبل وبطموح الديمومة، أي ألا يمر ويمضي بل أن يبقى ويدوم. وهذا كان معنى كلام ماكيافيلّي: كيف يمكن انتزاع الجمهوريات من الزائل والعابر؟ وهنا أيضاً انهمام[54] لأرندت.

(53) إن هذا التضمين للبعيد في المشروع الأخلاقي كان يمكن إدراكه سابقاً انطلاقاً مما قلناه حول الممارسات (المهن والألعاب والفنون)؛ إن هذه كلها تشكل كما قلنا ممارسات متبادلة منظمة، وبهذا المعنى فهي مؤسسات. إن معايير الجودة التي تحدد موضع هذه الممارسات على صعيد الممارسة، وبالتالي في مسيرة العيش الجيد تحوي مباشرة بُعداً نقابياً لا ينفصل عن بُعد التقاليد المرتبط بدوره ببعد التجديد.

(*) إن كلمة autorité وكلمة pouvoir تعنيان السلطة غير أن أرندت تميز بينهما وتبقى الأولى التي ترجمناها بسطوة السلطة المعنوية، في حين أن الثانية تعني السلطة السياسية، أي السلطان (المترجم).

(54) في مقدمة كتبتها سنة 1983 اقترحت أن أفسر المرور من المصنف الأول الكبير لأرندت وهو *Les Origines du totalitarisme* إلى كتاب *La Condition de l'homme moderne* انطلاقاً من الأطروحة التي تقول بأن التوتاليتارية (الشمولانية) تستند إلى الأسطورة القائلة «كل شيء مباح، وكل شيء ممكن»، وبالتالي فإن السيد يستطيع أن يصنع إنساناً جديداً. إن المهمة تصبح التفكير في شروط عالم غير شمولاني: «إن المعيار الأفضل للبحث الجديد يمكن أن يكون في تقييم مختلف النشاطات الإنسانية من وجهة النظر الزمنية لديمومتها». انظر: Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, p. 15.

إن مثل هذه المقاربة لا تختص فقط بالسياسي، بل كل أصناف الأعمال بما في ذلك ثلاثية الشغل والصنعة والعمل. إن الطابع الاستهلاكي لمنتوجات العمل يشي بوقتيتها. إن وظيفة المهارة الحرفية كما تتجلى في الصنيعة الفردية هي أن تقدم =

كيف يمكن الحياةَ العملية النشطة أن ترد على الوضع الزمني للكائن الفاني؟ إن العمل في بعده السياسي يشكل المحاولة الكبرى من أجل إضفاء البقاء والخلود، في غياب الأبدية، على الأشياء الفانية. بالطبع للسلطة هشاشتها، لأنها توجد ما دام الناس يمارسون العمل معاً، وتتلاشى ما إن يتشتت هؤلاء. بهذا المعنى فإن السلطة هي النموذج لنشاط مشترك لا يترك وراءه أي أثر (مصنّف، نتاج، إنجاز oeuvre)، ومثل الممارسة العملية (البراكسيس) عند أرسطو فإنها تستنفد دلالتها في مزاولتها نفسها. غير أن هشاشة السلطة ليست عطوبية الأشخاص الفانين الفظة العارية بما هم فانون، بل هي هشاشة من الدرجة الثانية، إنها هشاشة المؤسسات وكل الأمور البشرية التي تدور حولها.

إن فكرة التشاور والتداول أصعب للتثبيت من سابقتها، إن نحن لم نشأ أن ندخل متسرعين في تفاصيل البنى المؤسساتية المختصة بمختلف حلقات الأنشطة المشتركة، كما سنفعل ذلك بحذر وشحٍّ في نهاية دراستنا القادمة. وتكتفي حنة أرندت بالحديث عن العمل العام كشبكة من العلاقات الإنسانية تنشر داخلها كل حياة إنسانية تاريخها القصير. إن فكرة المجال العام وكذلك فكرة الإعلان المثار حوله قد ألفناهما منذ عصر الأنوار. إنهما الفكرتان اللتان تعود إليهما أرندت تحت عنوان «المجال العام للظهور»، وفي قلب هذا المجال تبصر النور الأنشطة العملية التي أطلقنا [230] عليها اسم الممارسات. غير أن الإعلان، حين نأخذه بهذا المعنى، فإننا نعلم أنه مهمة أكثر مما هو مجرد معطى. علينا أن نعترف مع حنة أرندت نفسها بأن هذا الجزء من السلطة المتميز

= للأشخاص الفانين إقامة أبقى منهم وأثبت (المصدر المذكور، ص 171). بهذا المعنى فإن زمن العمل (الآلي) ليس سوى مرور، في حين إن نتاج أثر الصنعة والحرفة هو ديمومة. وأخيراً فإن العمل (الممارسة) يجد أخيراً استقراره في تماسك تاريخ يسرد ويروى يقول «مَنْ» العمل [يروي قصة الفاعل المنسوب إليه الحدث].

بالتعددية والتشاور هو عادة غير مرئي، إذ إنه مغطى جداً بعلاقات السيطرة والهيمنة، وإنه لا يظهر إلى العلن إلا حين يصبح على وشك الانهيار، ويترك المجال مفتوحاً أمام العنف، كما يحصل في الانهيارات التاريخية الكبرى. لذا فإنه من الحكمة والتعقل أن نمنح ربما هذه المبادرة المشتركة، هذه الإرادة بالعيش معاً، وضع المنسي[55]. لذا فإن هذا العنصر الرئيسي المؤسس لا يتبدى جلياً إلا في تفجّراته المتقطعة على الساحة العامة في أوج الغليان التاريخي. لهذا أيضاً فإننا لا نتذكر، في الأيام العادية، إلا هذه الزيادة التي تشكّلها السطوة التي ربما لم نعد نتكلم عليها اليوم إلا بصيغة الماضي[56].

مهما كانت السلطة غامضة في بنيتها الأساسية، ومهما كانت واهنة حين تنقصها هيبة السطوة التي تمفصلها دوماً على أساس يوغل باستمرار في القدم، فإنها تظل هي، بما هي إرادة العمل معاً والعيش معاً، هي التي تمنح الاستهداف الأخلاقي نقطة تطبيق بُعده الثالث الضروري: العدل.

وهل ينتمي معنى العدالة إلى المستوى الأخلاقي والغائي وليس إلى مستوى الواجبي والأدبياتي؟ أَوَليس مصنَّف رولز (Rawls) الذي سنناقشه في دراستنا القادمة، هو من بدايته حتى نهايته تأكيد على أن فكرة العدالة لا يمكن إعادة التفكير بها إلا

---

(55) Paul Ricœur, «Pouvoir et violence,» dans: Hanna Arendt, *Ontologie et politique* (Paris: Tierce, 1989), pp. 141-159.

(56) في المقالة المكرسة لمفهوم السلطة أو السطوة (في كتاب *La Crise de la culture* وهو الترجمة الفرنسية المنشورة سنة 1972 عند غاليمار لكتاب عنوانه الإنجليزي *Between Past and Future*) حنة أرندت تؤكد بأن ليس من سلطة إلا وتعود بنا إلى بعض الأحداث المؤسسة والتي تتخذ طابعاً أسطورياً بغضّ النظر عن حجم هذه الأسطورة. وفي الحقيقة فإننا لا نكاد نعرف مجتمعاً لا يرجعنا إلى مثل هذه الأحداث المؤسسة. وهكذا فإن سطوة السلطة تشكل حتى في أيامنا الإضافة التي تستخرجها السلطة السياسية من الطاقة الموروثة من هذه البدايات.

ضمن خط كانطي، وبالتالي ضمن خط أدبيات الواجب التي تتعارض مع التراث الغائي المتمثل بالنفعية؟ إن إعادة بناء فكرة العدالة كما حققها رولز تدخل ضمن منظور مضاد للمنظور الغائي، وهذا أمر غير قابل للنزاع. غير أن فكرة العدالة تنتمي إلى غائية أخرى غير غائية نفعيّي اللغة الإنجليزية. إنها غائية يذكّرنا بها، في الوقت المناسب، استعمال كلمة «فضيلة» في الإعلان التمهيدي لكتاب **نظرية العدالة** الذي يقول: «إن العدالة هي [231] الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى للأنساق الفكرية»[57].

يبدو لي أن العادل ينظر إلى جهتين: إلى جهة الخير حين يجعل علاقاته البينشخصية تمتد لتشمل المؤسسات؛ وإلى الشرعي والقانوني حيث يمنح النظام القضائي القانون تماسكه وحقه في الملاحقة والإلزام[58]. ونحن سنبقى على الجهة الأولى فقط في هذه الدراسة.

هناك سببان يشرعنان مبادرتنا. من الناحية الأولى الأصل المغرق في القدم لفكرة العدل وخروجها من البوتقة الأسطورية مع نشوء التراجيديا اليونانية، وكذلك بقاء كل دلالاتها الإلهية حتى في المجتمعات العلمانية مما يشير إلى أن الحس بالعدل لا يستنفده بناء الأنساق القضائية، مع أنه يستمر دوماً في خلق مثل هذه الأنساق والأنظمة. ومن ناحية ثانية، فإن فكرة العدل تسمى بطريقة أفضل الحس بالعدالة، وذلك على المستوى التأسيسي

---

(57) John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), and *Théorie de la justice*, traduit par C. Audard (Paris: Editions du Seuil, 1987), p. 29.

(58) إن الكلمة الفرنسية droit تغطي الاستعمالين، فنحن نتكلم على الرجل المستقيم (homme droit) وعن استقامته (droiture) بمعنى غير قانوني، ونتكلم على droit كي نتكلم على ميدان يسمى عند الآخرين قانون law school (مدرسة القانون في الإنجليزية وكلية الحقوق بالفرنسية).

الذي سنبقى عليه هنا. ومن الأفضل القول الحس بالعدل وبالظلم، لأننا نحن في البداية حسّاسون للظلم: «ظالم! يا له من ظلم»! هكذا نصرخ نحن أولاً. إننا ندخل حقل الظالم والعادل عن طريق صيغة الشكوى والتشكي. وحتى على صعيد العدالة المؤسساتية أمام محاكم قصر العدل نستمر بالتصرف كمشتكين وفي «تقديم الشكوى». والحال فإن الحس بالظلم ليس فقط أشد إيلاماً بل هو أعمق وأبعد من الحس بالعدالة، ذلك أن العدل هو في غالب الأحيان ما ينقص في حين أن الظلم هو ما يسود. والناس يملكون رؤية أوضح لما ينقص العلاقات البشرية من رؤيتهم للطريقة الصائبة لتنظيمها. لذا كان الظلم، حتى عند الفلاسفة، المحرك الأول للفكر. والشاهد على ذلك حوارات أفلاطون وفلسفة الأخلاق عند أرسطو، واهتمامهما الكبير المشترك في تسمية العدل والظلم معاً.

أرسطو! ربما سيتساءل البعض معترضاً على محاولتنا تجنيده في صف قضيتنا، قائلين بأنه إن كان قد وضع العدل في حقل الفضائل أي حقل الأخلاق بالمعنى الغائي الذي نلحقه نحن بهذا التعبير، فذلك لأنه يطبق على التعامل المتبادل بين الناس تعريفه الأصلي ـ مخططه الإجمالي، بحسب قوله ـ والذي استعاره من الفهم العام ومن الأفكار المتداولة (endoxa): «إننا نلاحظ بأن الجميع يريدون أن يقولوا إن العدالة هي هذا الاستعداد الذي يجعل الناس قادرين على القيام بالأعمال العادلة، والذي به [232] يعدلون ويريدون الأشياء العادلة»(59). ومن أجل إرساء العدالة أكثر على صعيد الفضائل فإنه يبحث عن أي «وسطية» ـ إجراء عادل، حد أوسط ـ وعن أي توسط (mésotès) بين طرفين يمنح العدالة موقعاً بين الفضائل العقلية الفلسفية. والحال فإن التوسط هو السمة

(59) Aristote, *Ethique à Nicomnaque*, 1987, V, 1, 1129 a 6-9.

الحكيمة المشتركة لكل الفضائل ذات الطابع الخاص أو البينشخصي.

ولكن علينا أن نرد بأن السمات الخاصة بهذا التوسط (بين متطرفين) والتي تميز العادل من الظالم هي التي تجعلنا نمر مباشرة من الصعيد البينشخصي إلى الصعيد المؤسساتي. إن القرار المنهجي الأهم الذي يتخذه أرسطو في مطلع مقالته الخاصة بالعدالة (الخامسة) هو القطع داخل التعددية الدلالية الواسعة للعادل واللاعادل[60].

إن التداخل بين الناحية الخاصة والناحية العامة للعدالة التوزيعية تبدو واضحة في كل مراحل التحليل.

إن أرسطو يعتبر أولاً الميدان الذي يحدده كجزء من الحقل الشامل (holos) للأعمال التي تأمر بها النواميس (القوانين nomima). على هذا المستوى الشمولي فإن الاتصال المؤسساتي خارج ميدان الشك، لأن القانون الوضعي هو الذي يحدد

---

(60) «والحال، فإن العدل يؤخذ بمعانٍ عديدة وكذلك اللاعدل، ولكن لما كانت هذه الدلالات متقاربة لم يعد اشتراك اسمها (homonymie) بيّناً، وهذا غير حاصل مع المفاهيم المتباعدة حيث يكون اشتراك الاسم جلياً» (المصدر نفسه، V، 2، 1129 a 26-27). إن الاشتراك بالاسم الخاص باللاعادل يأخذه أولاً أرسطو كمرشد: «يعتبر بشكل عام جائراً لا عادلاً من خالف الناموس، وأخذ أكثر من حصته وكان لا مساوياً» (المصدر المذكور، 1. 32). ولكن حين نمر من اللاعادل إلى العادل، فلا يبقى سوى التقيد بالناموس (القانون) واحترام المساواة. وحين ينتقل من الفاعل إلى الفعل يقول: «إن عادل هو الذي يتوافق مع القانون ويحترم المساواة، أما اللاعدل (الجور) فهو ما ناقض القانون ولم يحترم المساواة» (المصدر المذكور، a 35 - b 1). وهكذا فإن أخذ المرء لأكثر من حصته وعدم مراعاة المساواة يشتركان في أمر هو بالضبط اللامساواة (anisotès) الخاصة بالشره النهم. ويقال عن الشره بأنه كذلك «لا يحترم المساواة لأن اللامساواة هي مفهوم يحتوي الأمرين معاً وهي مشتركة بينهما» (المصدر المذكور، 1129 b 10). يبقى إذاً التشارك في الاسم لاحترام القانون والمساواة.

الشرعية. هنا الأخلاق والسياسة يتقاطعان[61]. إن العدالة «الجزئية» [233] التي يكتفي بها أرسطو، لا يمكن بالتالي أن تقل سمتها الأخلاقية السياسية عن الفضيلة الكلية التي تحويها.

هناك سبب آخر يدفعنا إلى التأكيد على أن التوسط المؤسساتي ضروري لا يمكن الاستغناء عنه: إن الرذيلة التي هي بأن يريد المرء دوماً الحصول على المزيد، أي رذيلة الشره وكذلك عدم المساواة تتعيّنان دوماً بالنسبة إلى خيرات خارجية سريعة التلف، على صلة بحالة الازدهار أو الكساد. والحال فإن هذه المشاكل أو هذه الخيرات هي بالضبط خيرات يجب تقاسمها وتكاليف يجب تحملها. وهذا التقاسم هو الذي لا يستطيع إلا أن يمر بالمؤسسة. وفي الواقع فإن أول نوع من العدالة الجزئية يكتسب تعريفه بفضل عملية توزيعية تطول الجماعة السياسية كلها، أكان الأمر يتعلق بتقاسم «أمور شرفية أو أموال وثروات أو منافع أخرى بين أعضاء الجماعة السياسية»[62].

هل يمكن أن نعيب على أرسطو أنه ضيّقَ كثيراً حقل العدالة

---

(61) «والحال هو أن القوانين تتناول مختلف أنواع الأشياء، وهدفها المنفعة العامة (...)؛ وبالتالي فإننا بطريقة معينة، ندعو أعمالاً عادلة كل تلك التي تنتج أو تحافظ على السعادة، وكل ما حولها من عناصر تؤلفها، التي تخص جماعة سياسية» (المصدر نفسه، V، 3، 1129 b 14-18)، وما يلفت النظر أن أرسطو يسمي «عدالة شاملة» التمشي مع القانون بمعنى أن القانون يأمر بالقيام بالأعمال المتمشية مع كل بقية الفضائل، وهكذا فإن العدالة تصبح pros'hétéron أي العلاقة مع الغير، بالنسبة إلى كل الفضائل (المصدر المذكور، I، 26-31).

(62) لن نقول هنا أي شيء عن العدالة التصحيحية التي يقول أرسطو عنها بأنها تختص بالتبادلات الخاصة الاختيارية (شراء وبيع وتسليف) أو غير الاختيارية (الأضرار من كل الأنواع وأعمال الانتقام). إن التوسط هنا بالمؤسسات ليس غائباً إلا أنه غير مباشر، فإما أن يحدد القانون الضرر، وإما أن تفصل المحاكم في الاختلافات. وهكذا فإن العلاقة مع الآخر تظل الصلة القوية التي تبقى على الرغم من الاشتراك في الاسم الحاصل بين كلمتي عدل ولا عدل (المصدر نفسه، V، 5، 1130 b 1، و1130 b 30-33).

حين عرّفها كعدالة توزيعية؟ في نظري علينا في هذه المرحلة من تحليلنا أن نبقي للتعبير توزيع أكبر قدر من المرونة، أي أن نضيف عنصر التمايز الذي ينقص مفهوم إرادة العمل معاً[63]. إن هذا الشكل في التمايز هو الذي يصعد إلى المستوى الأول مع مفهوم التوزيع المرتبط ارتباطاً وثيقاً مع مفهوم العدالة، وذلك منذ أيام أرسطو إلى جون رولز مروراً بفلاسفة العصر الوسيط. إن هذا المفهوم علينا ألّا نحصره بالصعيد الاقتصادي كملحق بمفهوم الإنتاج، لأنه يشير إلى سمة أساسية لكل المؤسسات، وذلك حين تنظم هذه الأخيرة تقاسم الأدوار والمهمات والمنافع والأضرار بين مختلف أعضاء المجتمع. إن تعبير تقاسم يستحق منا الانتباه: إنه يعبّر عن الوجه الآخر لفكرة المشاركة، والفكرة الأولى هي المساهمة بحصة في إحدى المؤسسات؛ أما الفكرة الثانية فهي فكرة تمايز الحصص الممنوحة لكل واحد داخل نظام التوزيع. أن يكون للمرء حصة هو شيء أما تلقّيه حصة فأمر آخر. والشيئان مترابطان. ذلك أن الحصص الموزعة هي حصص منسَّق بينها، ولهذا فإنه يمكننا أن نطلق على حاملي هذه الحصص أنهم [234] يساهمون في المجتمع الذي ينتمون إليه كما لو كان شركة تعاونية، بحسب تعبير رولز. وفي نظري فإنه كان علينا في هذه المرحلة من التحليل إدخال مفهوم التوزيع كي نؤمّن المرور من المستوى البينشخصي إلى المستوى المجتمعي داخل الاستهداف الأخلاقي. إن أهمية مفهوم التوزيع تكمن في أنه يستبعد معاً كل المتخاصمين في مسألة السجال الكاذب حول العلاقة بين الفرد والمجتمع. فلو سرنا في خطى مذهب الاجتماعية على طريقة دوركهايم فإن المجتمع هو دوماً أكثر من مجموع أعضائه؛ فبين

---

(63) كنا قد التقينا مثل هذا الخطر بالاستسلام الذوبان في العلاقة مع الآخر، وذلك حين عارضنا، على الصعيد البينشخصي، فكرة التعاطف بفكرة الذوبان الانفعالي (الفناء العاطفي في الآخر)، كما فعل ماكس شيلر.

الفرد والمجتمع ليست هناك من استمرارية. وعلى العكس من ذلك، لو سرنا على خطى مذهب الفردانية المنهجي فإن المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع لا تعود تشير إلى شيء سوى إلى احتمال أن بعض الأفراد يتصرفون بطريقة معينة[64]. بفضل فكرة الاحتمال هذه نتجنب كل تشييء، وفي النهاية كل أنطولوجيا للكيانات الاجتماعية. إن تصور المجتمع كنسق (نظام) للتوزيع يتجاوز حدّي التعارض. إن المؤسسة بما هي ترتيب لتوزيع الأدوار أي بما هي نسق، هي أكثر وشيء آخر غير الأفراد الحاملين للأدوار. وبتعبير آخر فإن الإضافة لا تختصر بحدود الإضافة. غير أن الإضافة (العلاقة) لا تشكل كذلك كياناً إضافياً. إن مؤسسة نعتبرها قاعدة للتوزيع لا توجد إلا بقدر ما يساهم الأفراد فيها. وهذه المشاركة بمعنى أخذ الحصة تقبل التحاليل الاحتمالية التي ليس لها من مجال للتطبيق سوى سلوك الأفراد. إن موضوع هذه الدراسة ليس التوغل إلى أبعد من ذلك في المناقشة الابستيمولوجية. إن هذا الدخول الوجيز في ميدان ليس ميداني لم يكن له من هدف إلا تأكيد الفكرة الوحيدة التي تهمّ بحثنا، وهي أن الأخذ بعين الاعتبار المؤسسة ينتمي إلى الاستهداف الأخلاقي حين نأخذه في كل معناه الواسع. ما كان يجب أن يرتفع جدار بين الفرد والمجتمع يمنع كل عبور من المستوى البينشخصي إلى المستوى المجتمعي. إن تأويلاً توزيعياً للمؤسسة يساهم في هدم هذا الجدار، ويؤمن التماسك بين المكونات الثلاثة الفردية والبينشخصية والمجتمعية لمفهومنا للاستهداف الأخلاقي.

---

(64) لقد التقينا سابقاً (ص 383 من هذا الكتاب) تعريف السيطرة المركزة في الدولة، كما هو عند ماكس فيبر: «علاقة الإنسان بالإنسان مؤسسة على وسيلة العنف الشرعي (أي على العنف المعتبر مشروعاً)». وهذا التعريف هو ضمن حلقة من التعريفات حيث تعفينا فكرة الاحتمال (الحظ في الألمانية) من أن ندخل في كل مرة كيانات مختلفة عن الأفراد.

[235] بعد أن حددنا بدقة الإطار الأخلاقي الثانوي لتحليلنا نستطيع أن نعطي اسماً للنواة الأخلاقية المشتركة للعدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية التعويضية. إن هذه النواة المشتركة هي المساواة (isotès). وترابطاً فإنّ اللاعادل الذي غالباً ما يرد ذكره قبل العادل المرادف له هو اللامساوي. إن اللامساواة هي التي نندِّد بها وندينها. أرسطو هنا يكمل تراثاً يونانياً كبيراً، بل إنه بالأصح تراث أثيني ثبّته صولون وبريكلس. غير أن سمة العبقرية، وهي سمة مزدوجة في الحقيقة، هي أنه أعطى محتوى فلسفياً لفكرة تلقّاها من التراث. فمن ناحية يجد أرسطو في المساواة طابع التوسط بين الطرفين، هذا الطابع الذي ينقله من فضيلة إلى أخرى. وبالفعل فحيث هناك تقاسم فمن الممكن أن يكون هناك أكثر مما هو له من المنافع (وهكذا نجد الشَّره الذي يريد أن يحصل دوماً على المزيد)، لا يأخذ كفاية من التَكاليف أو الأعباء[65]. من ناحية أخرى فإنه يحدد بعناية هذا الوسط والتوسط فإذا هو مساواة متناسبة وهي التي تحدد العدالة التوزيعية. إن كانت المساواة الحسابية لا تناسب فذلك يعود إلى طبيعة الأشخاص والأشياء التي نتقاسمها. فمن ناحية، إن الأشخاص، في ذلك المجتمع القديم، لهم حصص غير متساوية مرتبطة باستحقاقات غير متساوية، تحددها الدساتير المختلفة بطرق مختلفة. ومن ناحية ثانية فإن الحصص نفسها هي خارج العدل اللامتساوي، أي إنها كما يمكننا القول قابلة لتقاسم فظ كما يحصل في الحرب أو في النهب. إن العدل التوزيعي يصبح عندها المساواة بين نسبتين، بين

---

(65) إن الوسط «هو المساواة لأنه في كل أصناف الأفعال التي تقبل الأكثر والأقل هناك المساواة كذلك. فإن كان اللاعادل هو لا مساو فالعادل مساوٍ. وذلك يراه جميع الناس من غير قياس أيضاً». انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 6, 1131 a 12-13.

إن اللجوء إلى رأي الناس هو أمر ثابت عند أرسطو. وهكذا سيكون الحال عند كانط، كما سنرى ذلك في دراستنا التالية. لهذا فنحن نتكلم عن حس العدالة.

شخص واستحقاق. وهكذا فإنه يستند بالتالي إلى تناسبية بين أربعة حدود: شخصين وحصتين[66].

وهكذا فإن أرسطو يطرح المشكلة المخيفة التي سيعالجها رولز من جديد بكلفة متجددة، وهي تبرير فكرة معينة للمساواة من دون المناداة بمذهب المساواة. إن مشكلتنا ليست دوماً أن نعرف إن كان يمكن تعريف المساواة دوماً بتعابير الوسط، وإن كانت فكرة المساواة التناسبية عشاً لصعوبات لا تنتهي. إنها بالأحرى التوصل إلى القوة المقنعة والثابتة للعلاقة بين العدل والمساواة. إن الوسط والمساواة التناسبية ليسا بهذا الصدد سوى وسائل ثانوية من أجل إنقاذ المساواة فلسفياً وأخلاقياً. إن المساواة، كيفما [236] صغناها، هي بالنسبة إلى العيش ضمن مؤسسات مثل الرعاية بالنسبة إلى العلاقات البينشخصية. إن الرعاية تضع أمام الذات آخر هو وجه بالمعنى الشديد الذي علمنا إمانويل ليفيناس أن نعترف له به. المساواة تعطي الذات آخر هو **كل واحد**. وبهذا ينطلق الطابع التوزيعي لـ«كل واحد» من مستوى الصرف والنحو، حيث كنا قد التقيناه منذ التقديم، إلى المستوى الأخلاقي ومن هنا فإن الحس بالعدل لا ينقص شيئاً من الرعاية، إذ إنه يفترض وجودها، بقدر ما تعتبر هذه الناس أشخاصاً لا يمكن استبدالهم. وفي المقابل فإن العدالة تضيف إلى الرعاية، لأن حقل تطبيق المساواة هو الإنسانية بأسرها.

أن يكون هناك التباس معين، كنا قد لمسناه مع إدخال فكرة التوزيع، يؤثر بشكل عميق في فكرة العدالة، فهذا أمر لا يدعو إلى الشك. إن فكرة الحصص العادلة تحيلنا من ناحية إلى فكرة انتماء يذهب إلى حد فكرة دين متبادل لا متناه، وهذا يذكرنا

---

(66) «إن العادل هو نوع من النسبة (التناسبية).. والتناسبية هي مساواة بين نسب، وتكون في أربعة حدود» (المصدر نفسه، V، 6، 1131 a 29-32).

بموضوعة ليفيناس حول الرهينة؛ ومن ناحية أخرى فإن فكرة الحصص العادلة تقودنا، في أفضل الافتراضات، إلى الفكرة التي نجدها عند رولز وهي عدم اهتمام بعضنا المتبادل بمصالح بعضنا بعض، وفي أسوأ الافتراضات تقودنا إلى فكرة الانفصال، وهي أيضاً فكرة ليفيناسية.

الدراسة الثامنة

الذات والمعيار الأخلاقي الواجبي

من الأطروحة المقترحة في مطلع الدراسة السابقة، القضية [237] الأولى وحدها من أصل القضايا الثلاث التي تشكّلها قد عولجت ببعض التوسع، وهي قضية أولية الأخلاق على الواجبية (أخلاق الواجب). وهكذا فقد بنينا على أساس المحمول «جيد» (أو خيّر) المراحل الثلاث لخطاب ينطلق من استهداف الحياة الجيدة الخيّرة، ويصل إلى الحس بالعدالة مروراً بالرعاية. وقد تناسبت مع هذه البنية الثلاثية للمحمول «جيد» المطبّق على الأفعال عبر الطريق التفكرية، بنية تقدير مماثلة لتقدير الذات. أما الدراسة الحالية فإن مهمتها هي أن تبرر القضية الثانية القائلة بضرورة إخضاع الاستهداف الأخلاقي لامتحان معيار الواجب. يبقى أن نظهر بأية طريقة تقودنا الصراعات التي تثيرها الشكلانية، المترابطة تماماً مع لحظة أدبيات الواجب، من فلسفة الواجب إلى فلسفة الأخلاق، ولكن إلى أخلاق اغتنت بمرورها من خلال المعيار الواجبي وواجهت الحكم الواجبي في مواقف مختلفة. إن الدراسة الحالية ستركز على العلاقة بين الإلزام والشكلانية (الصورية) وذلك ليس للتنديد بسرعة بمناطق ضعف فلسفة أخلاق الواجب، بل للقول عن عظمتها إلى قدر ما يستطيع أن يحملنا خطاب سوف تضاعف بنيته الثلاثية بالضبط بنية الاستهداف الأخلاقي.

في المرحلة الأولى من مسارنا الجديد، سيخضع استهداف الحياة الجيدة إلى امتحان المعيار الواجبي، من دون الأخذ بعين الاعتبار البنية الحوارية للمعيار نفسه. هذه البنية ستكون مركز المرحلة الثانية كصدى للرعاية التي تدل على العلاقة الأصلية، على المستوى الأخلاقي، بين الذات والآخر غير الذات. وأثناء المرحلة الثالثة سنعطي تتمة بحثنا حول الحس بالعدل، في اللحظة التي يصبح فيها هذا الحس قاعدة العدالة تحت راية الشكلانية الواجبية، التي تمتد من العلاقات البينشخصية لتشمل العلاقات الاجتماعية والمؤسسات التي تحوي هذه الأخيرة. وينتج من ذلك أن احترام الذات الذي يساوي على المستوى الواجبي تقدير الذات على المستوى الأخلاقي، لا يبلغ مداه الدلالي إلا في [23] نهاية المرحلة الثالثة، وذلك حين سيكتمل احترام المعيار الواجبي فيصبح احتراماً للآخر، و«للذات عينها كآخر»، وحين سيمتد هذا الآخر ليشمل أيّ واحد له الحق في أن يتوقع الحصول على حصته العادلة في عملية توزيع منصفة. إن احترام الذات له عين البنية المعقدة المركبة التي تكون تقدير الذات. إن احترام الذات هو تقدير الذات في ظل نظام قانون أخلاق الواجب. لهذا فإن بنيته الثلاثية مشابهة لبنية تقدير الذات.

1 ـ استهداف الحياة الجيدة الخيرة والإلزام

إن كنا قد أرجأنا فحص اللحظة الحوارية للمعيار الواجبي فهذا لا يعني بأننا نضع قبل التبادلية بين الأشخاص نوعاً من المتوحدية الأخلاقية الواجبية. لا أظن أننا بحاجة لأن نذكر بأن الذات ليست الأنا. إن ما نريده هو بالأحرى عزل لحظة **الكونية** (حين تصبح قيمة كلية صالحة دوماً) لأن هذه اللحظة هي التي تشير إلى أن المعيار الواجبي قد وضع تحت الاختبار الرغبة في العيش الجيد الخير. أما إن كانت لحظة الكونية هذه هي مجرد

طموح أو مجرد ادعاء فهذا ما سنراه في الدراسة القادمة. وبسبب الصلة المشتركة بينهما فإن الذات ستطمح إلى الكونية عينها على الصعيد التفكري. هناك حجج قوية للاعتراض على الطابع المجرد لكل التماس يأتي من معيار الواجب الذي لا يأخذ بعين الاعتبار الأشخاص: والواقع أن هذا الطابع التجريدي بالضبط هو الذي سيدفعنا للانتقال من التصور الأول للمعيار إلى التصور الثاني. وفي المقابل فإننا لن نسمح لمثل هذا التجريد بأن يدعم بأي شكل كان أية وجهة نظر أنانوية، إن الكوني (الكلي) في هذه المرحلة ليس بالضبط أنا وليس أنتم.

ونحن، من دون أن ننكر القطيعة التي جاءت بها الشكلانية الكانطية بالنسبة إلى التراث الغائي السعادوي الكبير، نعتقد بأنه ليس في غير مكانه بأن نشير، من ناحية، إلى السمات التي بها يقترب هذا التراث من الشكلانية، ومن ناحية ثانية إلى السمات الأخرى التي بها يبقى الإدراك الأدبياتي للواجبية مرتبطاً بالإدراك الغائي للأخلاق.

أما بخصوص استباقات الكونية (الكلية) التي يتضمنها المنظور الغائي، أفلا نستطيع أن نقول بأن أرسطو حين وضع معياراً مشتركاً لكل الفضائل، وهو الوسط أو الحد الأوسط أو التوسط، فإن عمله هذا يأخذ استعادياً معنى الشروع بالكلية (الكونية)؟ ونحن أيضاً قد اقتفينا أثر أرسطو حين جعلنا موضوع تقدير الذات قدرات مثل أخذ المبادرة في العمل، والخيار بناء على أسباب، وتقدير أهداف العمل وتقييمها، وبعملنا هذا ألم نعطِ معنى كلياً (كونياً) لمثل هذه القدرات، معنى بفضله نعتبرها تستحق التقدير ونحن أنفسنا بالإضافة [39 إليها[1]؟ وبطريقة مماثلة فنحن حين اقتفينا أثر هيدغر واعترفنا

(1) Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1978). =

للخاصويتي بطابع ينطبق على الذات «في كل مرة»، ألم يكن هذا التعبير «في كل مرة» يشير إلى السمة الكونية (الكلية) والتي بفضلها نستطيع أن نكتب بالألمانية: das Dasein, das selbst؟ [الدازاين، الذات] إن السمة الكونية الكلية لما ندعوه مع ذلك بالوجودانيات (existentiaux) لا تضع موضع التساؤل التمييز بين هويتين، هوية الذاتية، وهوية العين، وهذا أمر لا مجال للاعتراض عليه: بفضل هذه الكليات (الكونيات) التي هي وجودانية [وليس وجودية] نستطيع أن نقول بالضبط **بما هي ماذا** تتميز الهوية الذاتية من الهوية عينه، أو بمعنى آخر معادل للأول، بصفته ماذا **من**؟ [الذي قام بالعمل] يستحق التقدير.

والحال، فإن كانت فلسفة الأخلاق تلامس الكلية (الكونية) بالسمات التي جئنا على ذكرها فإن الإلزام الأخلاقي الواجبي ليس بدوره من دون صلات تجمعه مع استهداف الحياة الجيدة الخيرة. إن هذا الرسوخ للحظة الأدبياتية الواجبية في الاستهداف الغائي يبدو جلياً بفضل المكانة التي يحتلها عند كانط مفهوم الإرادة الخيرة في مطلع كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**: «من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق، ومن دون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيّرة»[2].

= إن النظرية الأخلاقية عند ألن غيويرث تقوم على تفسير البُعد الكلي (الكوني) المرتبط بالاعتراف بوجود هذه القدرات في كل واحد منا. وإن تكلم على سمات خاصة بالجنس فذلك لم يكن من قبيل التصنيف إلى جنس ونوع، ولكن من أجل الإشارة إلى الطابع الكلي (الكوني) للقدرات التي بسببها نعترف بعضنا ببعض كأعضاء في الجنس البشري ـ أو في النوع البشري، في معنى وحيد للتعبيرين «جنس» و«نوع».

(2) Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, traduit par V. Delbos; revue et modifiée par F. Alquié, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1985), tome 2, p. 250, dans: *Œuvres philosophiques*.

علينا ملاحظة تكرار تعابير تقدير ويقدر ويستحق التقدير في القسم الأول من =

في هذا الاستهلال هناك ضمناً تأكيدان يحافظ كل واحد منهما على نوع من الاستمرارية بين وجهة النظر الأدبياتية الواجبية والمنظور الغائي، وذلك على الرغم من القطيعة الدلالية التي سنتحدث عنها في ما بعد. إننا نفهم أولاً بأن ما هو جيد وخير أخلاقياً واجبياً يعني أنه جيد وخير من دون قيد، أي من دون أيّ [240] اعتبار للحالات الداخلية ولا للظروف الخارجية للعمل؛ في حين أن المحمول خيّر أو جيد يحتفظ بصبغته الغائية، فإن التحفظ «دون قيد» يعلن عن استبعاد كل ما يمكن أن يسحب من المحمول خير صفته الأخلاقية الواجبية[3]. التأكيد الثاني، إنّ من يحمل بعد

= كتاب **أسس** (أو **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**) وهي دوماً على صلة بالإرادة الخيرة. إن هذه التعابير لا تشير فقط إلى الرسوخ في التراث الغائي، ولكن كذلك إلى رسوخها في التجربة الأخلاقية العادية. فكما هو الحال عند أرسطو فإن الفلسفة الأخلاقية عند كانط لا تنطلق من لا شيء، إن مهمتها ليست اختراع الأخلاق ولكن استخراج معنى واقعة وجود الأخلاقية، على ما يقوله إريك فيل (E. Weil) عن الفلسفة الكانطية بمجملها. انظر: Eric Weil, «Sens et fait,» dans: *Problèmes kantiens* (Paris: Vrin, 1970), pp. 56-107.

انظر أيضاً: **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، ص 17 (المترجم).

(3) إن أُتفريد هوفيه في كتابه: Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant (La Morale, le droit et la religion)*, traduit par F. Rüegg et S. Gillioz (Albeuve, Suisse: Ed. Castella, 1985),

يصف هذا التأكيد الأولي الذي يجعل من مفهوم الخير من دون قيد «الشرط الضروري والكافي لتعيين مسألة الخير نهائياً» (ص 69) بأنه ميتا-أخلاقي (ما وراء أخلاقي أو فوق أخلاقي). أما أنا فإني أدعو بكل بساطة هذا الاستهلال بالأخلاقي كي أشير إلى علاقته مع الاستهداف الأخلاقي. وبالإضافة إلى ذلك فإن هوفيه على صواب حين يشير إلى أن الفكرة المعيارية للخير من دون قيد هي على قدر كبير من الاتساع حتى إنها تغطي الميدانين المتجاورين للممارسة الشخصية التي يقف عندها كتابا *Fondements de la métaphysique des moeurs*، و *Critique de la raison pratique*، والممارسة العامة التي لا تعالج إلا في **ميتافيزيقا الأخلاق**، في القسم المكرس لمذهب الحق. ونحن سنعود إلى هذه القضية في القسم الخاص «بالعدل» في هذه الدراسة.

الآن المحمول خيّر هو الإرادة. هنا أيضاً استمرارية معينة مع المنظور الأخلاقي قد حوفظ عليها: يمكننا أن نساوي بين المفهوم الكانطي للإرادة والاقتدار على التدخل في مجرى الأشياء للقيام ببداية جديدة لها، واتخاذ القرار لأسباب ودوافع، وهذا الاقتدار هو، كما قلنا، موضوع تقدير الذات. غير أن الإرادة تأخذ في الأخلاق الواجبية عند كانط المكان الذي كانت الرغبة الحكيمة تحتله في الأخلاق عند أرسطو؛ إننا نتعرف إلى الرغبة من خلال استهدافها، أما الإرادة فإننا نتعرف إليها من خلال علاقتها بالقانون[4]. إنها المكان الذي يطرح فيه السؤال: «ماذا علي أن أفعل؟» وإن نحن أردنا أن نضع هذا في مفردات قريبة منا، لقلنا إن الإرادة تعبّر عن نفسها في أفعال خطاب تنتمي إلى مجموعة أفعال الأمر، في حين أن التعابير التي تستعمل في الرغبة وحتى في السعادة هي أفعال خطاب تنتمي إلى طابع التمني.

لقد دخلنا في الإشكالية الكانطية عن طريق الرواق الملكي للكلية (الكونية). غير أن مثل هذه الإشكالية لا تكفي وحدها لكي تميز الأخلاق الواجبية للإلزام. إن فكرة الكلية (الكونية) مرتبطة بطريقة لا فكاك منها بفكرة الإكراه المميزة لفكرة الواجب؛ وهذا بسبب الإمكانات المحدودة التي تميز إرادة متناهية. وفي الواقع فإن الإرادة، في تكوينها الأساسي، ليست سوى العقل العملي الذي تشترك فيه مبدئياً كل الكائنات العاقلة، وبسبب تكوينه [241] المتناهي، فإنه يتعين تجريبياً عن طريق الميول الحسية. وينتج عن

(4) إن تعريف كانط للإرادة في معناها الأعم، يحمل توقيع هذه الإحالة إلى المعيار الواجبي. فعلى عكس الظواهر الطبيعية التي تتبع القوانين فإن الإرادة هي ملكة التصرف «بحسب تصور القوانين»؛ انظر: Kant, Ibid., p. 274.

إن مثل هذا التعريف يبين الأسلوب التشريعي الذي يخترق مصنفات كانط بأكملها، كما لاحظت ذلك سيمون غويار ـ فابر في: Simone Gayard-Fabre, *Kant et le problème du droit* (Paris: Vrin, 1975).

ذلك أن العلاقة بين أفهوم الإرادة الخيرة، وهو مفتاح الوصول إلى الإشكالية الأدبياتية الواجبية، وأفهوم عمل ينفذ طاعة للواجب تصبح وثيقة إلى درجة أن التعبيرين يصيران قابلين لاستبدال أحدهما بالآخر[5]. إن إرادة خيّرة من دون قيد هي منذ البداية إرادة خاضعة بتركيبتها للمحدودية. وبالنسبة إليها فإن الخير من دون قيد يأخذ شكل الواجب والأمر والإكراه الأخلاقي الواجبي. وكل المسيرة النقدية تقوم على الصعود من هذا الوضع المتناهي للإرادة إلى العقل العملي وقد فهم كتشريع ذاتي، كاستقلال ذاتي. وفي هذه المرحلة فقط تجد الذات القاعدة الأولى لوضعها الأخلاقي الواجبي، من دون الإضرار بالبنية الحوارية، وبغير أن تضاف إليها من الخارج، فإنها تظهر معناها في البُعد البينشخصي.

وما دون هذه القمة يشكّل التفكّر الأخلاقي الواجبي امتحاناً صعباً للمرشحين لنيل لقب خيّر من دون قيد، وضمنياً، وبسبب وضع الإرادة كإرادة متناهية، لنيل لقب الأمر القاطع بالإطلاق. إن أسلوب الأخلاق الواجبية للإلزام يمكن عندئذ أن يتسم باستراتيجية تدرجية من الإبعاد والتنقية والإقصاء، وفي

---

(5) من أجل «أن نتناول مفهوم إرادة جديرة كلية بكل تقدير في حد ذاتها، بغض النظر عن أي نيّة لاحقة»، علينا «أن نتفحص مفهوم الواجب الذي يحتوي على مفهوم إرادة خيّرة، وذلك مع بعض القيود وبعض المعوقات الذاتية التي بدل أن تحجبه أو تشوهه تسمح له، عن طريق تباينه معها، أن يبدو أكثر وهجاً وتألقاً».
Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, [IV, 397], p. 255.

هنا تحصل القطيعة بين النقد والحس الأخلاقي الواجبي العادي: «ومع ذلك ففي هذه الفكرة عن القيمة المطلقة للإرادة البحتة، في هذه الطريقة في تقديرها من دون الأخذ في الحساب أية منفعة، شيء غريب جداً، حتى إنه على الرغم من التوافق التام بينها وبين العقل المشترك هناك ريبة قد تستيقظ فينا: ربما ليس هنا في العمق سوى وهم متعال (ترنسندنتالي)، وإننا ربما قد أسأنا فهم قصد الطبيعة حين جعلت العقل حاكماً لإرادتنا. ولهذا فعلينا من وجهة النظر هذه، أن نفحص» (المصدر المذكور، [IV، 394-395]، ص 252). إن فكرة الفحص هذه ستكون الخيط الموجّه في إعادة بنائنا للأخلاق الواجبية للإلزام.

نهايتها فإن الإرادة الخيرة من دون قيد تصبح مساوية للإرادة المشترعة لذاتها (autolégislatrice)، وذلك بحسب المبدإ الأعلى للاستقلال الذاتي.

وإن نحن نظرنا إلى هذه الاستراتيجية من وجهة نظر ما وضع هكذا جانباً، وجب علينا أن نميز بين مراحل متعددة. في المرحلة الأولى فإن الميل، وهو إشارة التناهي، لا يُستبعَد إلا بسبب عدم ملاءمته الابستمية (المنهجية العلمية) بالنسبة إلى معيار الكلية (الكونية). بالنسبة إلى المناقشة اللاحقة، من المهم فصل [242] عدم النقاوة الإمبيريقية (التجريبية) عن الميل، عن المعاودة وبالتالي عن العصيان المحتمل، وكلها تشير إلى طابع الإكراه للأمر الأخلاقي الواجبي. إن إشكاليتَي الكونية والإكراه من الصعب جداً من دون شك التمييز بينهما، وذلك بسبب التكوين المتناهي للإرادة. غير أننا نستطيع أن نتصور طريقة تعيين ذاتية لا تحمل علامة التنافر بين العقل والرغبة. عندها لا يعود هناك من اعتراض لوضع الميل خارج كل اللعبة: لأن صفته التجريبية وحدها هي التي تجعله لا يتأهل للبقاء. هذه المرحلة يمكن عزلها تماماً في المسيرة الكانطية. إنها تقابل خضوع مبادئ قواعد العمل إلى **قاعدة التعميم الكلي (الكوني)**[6]. وبالفعل فإننا بواسطة هذه المبادئ أو المسلّمات وهي «قضايا تتضمن تعييناً عاماً تقوم به الإرادة وتخضع له العديد من القواعد العملية»[7] يمكننا أن نخضع

(6) بحسب تعبير هوفيه الجيد في تحليله الرائع لقاعدة العمل أو المسلمة بما هي «التعميم الكلي (الكوني)» (المصدر نفسه، ص 82-102) فإن هذه المسلمات تشكل أموراً منتظمة يقيمها الفاعل نفسه حين يتبناها.

(7) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, traduit par F. Picavet (Paris: PUF, 1943), 4e ed. (1965) [V, 19], p. 17.

إننا نستشهد كذلك بالمصدر نفسه، طبعة ألكيه: édité par F. Alquié; traduit par L. Ferry et H. Wismann, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1985), t. 2, p. 627, dans: *Oeuvres Philosophiques*.

الميول للفحص والامتحان. وبالفعل، كيف يمكنني أن أعرف، أثناء القيام بعملي، بأن تقدير شيء معين مطابق للتقدير المطلق الذي تقوم به الإرادة الخيرة، إن لم يكن ذلك عن طريق طرح السؤال التالي: إن قاعدة عملي أو مسلّمته هل هي قابلة للتعميم الكلي (الكوني)؟ إن التوسط هنا الذي تقدمه مسلمة عملي يفترض بأن الإرادة حين وضعت مشروعاً متسعاً فقد ضمنته بالقوة طموحاً لبلوغ الكونية، وقد جاءت قاعدة التعميم الكلي تضعه موضع الامتحان[8]. يجب أن نعترف بان أفهوم المسلمة كما ميزناها، هو بلا سابقة في التراث الغائي، وذلك على الرغم من بعض آثار الكونية التي كشفنا عنها سابقاً. وفي الواقع ليس الطموح لبلوغ الكلية (الكونية)، بل الغائية الداخلية هو الذي يميز، عند أرسطو أولاً، مفهوم «الرغبة العقلية»، ثم في تحاليلنا نحن للعمل ولمفاهيم الممارسات وخطط الحياة، والوحدة السردية لحياة معينة. هذه المفاهيم الأخيرة يمكن بالطبع أن تنقل من جديد في لغة المسلمة، وذلك بسبب قرابتها من الطابع التعميمي للمسلّمة على صعيد فينومينولوجيا الممارسة؛ غير أن اختبار التعميم الكلي (الكوني) هو الذي يعطي للمسلمة دلالتها النوعية، في الوقت الذي يعرف هذا الاختبار وللمرة الأولى الشكلانية (الصورية formalisme)، كما تشهد على ذلك الصياغة الأعم للأمر القاطع المطلق: «تصرّف فقط بحسب المسلمة (القاعدة الذاتية) التي تمكّنك في الوقت عينه من أن تريد لها أن تصبح قانوناً كلياً (كونياً)»[9]. في هذه المرحلة لم تؤخذ في عين الاعتبار أية معاودة للميل؛ وحده معيار التعميم الكلي (الكوني) يظهر عدم التطابق بين [43

(8) حول المفهوم الكانطي للمسلّمة، إضافة إلى عمل هوفيه انظر: Bernard Carnois, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté* (Paris: Editions du Seuil, 1973), pp. 137-139 et passim.

(9) Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, [IV, 421], p. 285.

الطموح إلى الكونية المرتبط بالمسلمة، بالنسبة إلى مطلب الكونية المغروس في العقل العملي[10].

مع الدرجة الثانية والثالثة للقطيعة تتخذ الفلسفة الأخلاقية الواجبية القائمة على الإلزام السمات التي تعارضها بشكل راديكالي تماماً مع فلسفة أخلاقية تقوم على استهداف الحياة «الجيدة الخيرة». في التحليل السابق قد عزلنا المظهر الكلي (الكوني) عن المظهر المقيِّد للواجب، وذلك على الرغم من صلتهما الوثيقة داخل بنية إرادة متناهية، أي إرادة معينة تجريبياً. إن المظهر المقيّد يستحق بدوره فحصاً خاصاً به، لأنه هو الذي يعيّن شكل الأمر الذي تتخذه قاعدة التعميم الكلي (الكوني). والحال، إننا لو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر أفعال الخطاب لرأينا أنه يطرح مشكلة خاصة به: بالإضافة إلى شروط النجاح (هل الأمر قد صدر فعلاً بالاتفاق مع الأعراف التي تجيزه؟)، فإن أفعال الخطاب تخضع إلى شروط للرضى (هذا الأمر تبعته إطاعة أم لا؟)[11]. إن هذه الصلة بين الأمر والطاعة تشكّل اختلافاً جديداً بين المعيار الأخلاقي الواجبي والاستهداف الأخلاقي. والحال بأن من الجدير بالملاحظة أننا في اللغة العادية، يتطلب هذا النوع من أفعال الخطاب مخاطِباً ومخاطَباً مختلفين: الأول يأمر والآخر مُكرَه على الإطاعة، بسبب شرط الرضى الذي يحويه الأمر. وهذا هو الوضع الذي استبطنه كانط حين وضع في الفاعل عينه المقدرة على إصدار الأمر والطاعة أو العصيان. لذا فإن الميل أصبح يعرّف بمقدرته على العصيان. وهذه المقدرة يساويها كانط بالسلبية

(10) في الدراسة القادمة سنضع موضع التساؤل هذا الامتياز الذي يمنحه كانط لقاعدة التعميم الكلي والنص المقتضب الذي يختصرها به، وقد كتب بتعابير عدم التناقض وحدها.

(11) حول التمييز بين شروط النجاح وشروط الرضى، انظر: Daniel Vanderveken, *Les Actes de discours* (Liège, Bruxelles: Mariaga, 1988).

المتأصلة في الميل، وهذا ما جعله يطلق على الرغبة صفة مَرَضية (pathologique)[12].

[244 إنه لمن الصعب، في هذه النقطة، ألا نعود إلى الاتهام الكلاسيكي لكانط، وهو اتهام التشدد، والذي يقول بأن كانط كان يعتبر الرغبة معادية جوهرياً للعقلانية[13]. يمكننا أن نقاوم إلى حد معين مثل هذه التهمة، وذلك بأن نفعل ما فعله كانط حين جعل الخط الفاصل يقع داخل عائلة الأوامر، حين يميز كما هو معلوم جداً بين الأمر القاطع المطلق والأوامر المشروطة المتعلقة بأمور البراعة والفطنة والحذر. إن مثل هذا التمييز هو الموازي تماماً، على مستوى الإكراه، للتمييز الذي يدخله معيار التعميم الكلي (الكوني). إن كنا نقبل بأن الشكل الأمري تتطلبه بنية إرادة متناهية عندها يكون الأمر المطلق هو الأمر الذي مر بنجاح امتحان التعميم الكلي (الكوني).

إن العنصر الجديد الذي أدخله الطابع الإكراهي للإلزام لا يبدو ظاهراً جلياً، إلا في النظريتين الأوليين وفي مسألتي **تحليلية العقل المحض العملي**. ما يُنظّر هنا هو بالضبط ما يستبعده الأمر القاطع المطلق أي التحفيز الخاص بالأوامر الأخرى[14]. عتبة ثانية

---

(12) إن إرادة الكائن العاقل المصابة مرضياً قد يحصل فيها صراع بين المسلمات (القواعد الذاتية للسلوك) والقوانين العملية التي يعترف بها هذا الكائن عينه. انظر: Kant, *Critique de la raison pratique*, 1943, chap. I, parag. 1, scolie [V, 19], p. 17; et 1985, t. II, pp. 627-628.

(13) يبدو كانط هنا قريباً من أفلاطون الذي يميز بين جزء النفس الذي يأمر ويدير لأنه عقلاني، والجزء الآخر الذي يستطيع لأنه لا عقلاني أن يتمرد. وحتى الجزء الموضوع في الوسط وهو الغضبي (بين العقلاني والشهواني) عند أفلاطون له ما يوازيه في التحليل الكانطي للفعل الإرادي، الذي ينقسم بدوره بين الإرادة المتعينة عن طريق القانون والإرادة القادرة على التردد بين القانون والرغبة، ولهذا فإنها تصبح في موقف الحكم بين الاثنين: وهذا ما يعني بالضبط **arbitrium** وقد أصبح عند كانط **Willkühr** الذي علينا أن نترجمه بكل بساطة بكلمة «حكم» (arbitre).

(14) النظرية الأولى تقول إن مبدأ يتأسس على القدرة على الإحساس باللذة أو =

تتخطاها الشكلانية بهذه الطريقة: إن التوسط عبر المسلّمات لم يُنسَ ولكن المسلمات الذاتية قد أخذت بمجموعها إلى مصدرها الوحيد «ملكة الرغبة»، والمسلّمات الموضوعية إلى شكل التشريع البحت[15].

[24] إن تخطي العتبة الحاسمة للقطيعة يحصل مع فكرة التشريع الذاتي أو الاستقلال الذاتي[16]. الأمر لم يعد يتعلق بالإرادة

= الألم يمكن أن يصبح قاعدة ذاتية (مسلمة) ولكنه لا يستطيع أن يكون قانوناً. إن دور العصيان المحتمل ـ أو الصراع ـ تحدده بتشدد الحالة الأخيرة لما دعوناه حتى الآن الميل إلى اللذة، وقد أصبحا مبدأين محددين للحكم. النظرية الثانية تلحق باللذة والألم تأثرات وانفعالات مختلفة في ما بينها من وجهة نظر فينومينولوجية مثل التلذذ والرضى والسرور والغبطة (إن قاموس التأثرات غني بشكل لا يوصف بهذا الخصوص). إن ملكة الرغبة تجد هنا وحدتها بفضل وضعها المعاكس، فحب الذات والسعادة الشخصية يقعان في خانة واحدة.

(15) «إن كل القواعد العملية المادية تضع المبدأ المعيِّن للإرادة في الملكة الدنيا للرغبة، ولو لم يكن هناك أي قانون صوري (شكلي) للإرادة يعينها بما يكفي، لما كان هناك أي إمكان للقبول بوجود أية ملكة عليا للرغبة». (المصدر نفسه، 1943، الفقرة 3، النظرية الثانية؛ و1985، ج 2، ص 633).

(16) إن أ. هوفيه يصف الاستقلال الذاتي، وهو مصيب تماماً بذلك، على أنه «الميتا ـ معيار» (méta-critère)، وذلك كي يميزه عن قاعدة التعميم الكلي الكوني، التي تشكل المعيار الوحيد للخيّر من دون قيد؛ Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 127.

وهو يعيد أصل التشريع الذاتي إلى قول روسو (Rousseau): «إن الطاعة التي ألزمنا أنفسنا بها هي الحرية». انظر: Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, édité par B. Gagnebin et M. Raymond, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1964), tome 3, livre 1, chap. VIII.

وقد استشهد به هوفيه في: Höffe, Ibid., p. 128.

إن الاستقلال الذاتي يصبح بهذه الطريقة المعادل لعقد أقامه المرء مع ذاته: «إن إرادة يمكن الشكل التشريعي المحض للمسلمة أن يكون بالنسبة لها قانوناً هي إرادة حرة» (*Problème I*, p. 28). إن هذه الصلة بين الشكلانية الأخلاقية والتراث التعاقدي تهمنا جداً، وخصوصاً أننا سنعود إلى هذا التراث حين سنعالج قضية القاعدة الصورية (الشكلية) للعدالة. بالنسبة إلى موقع الاستقلال الذاتي على «شجرة النسب» لمختلف مفاهيم الحرية عند كانط، انظر: Carnois, *La Coherence de la doctrine kantienne de la liberté*, pp. 70 sq., et 191-193.

وحدها بل بالحرية. أو بالأحرى، إن الحرية تعني الإرادة (Wille) في بنيتها الأساسية، وليس بحسب وضعها المتناهي (Willkühr) (حَكَم). من هذه الحرية لم يستطع ديالكتيك **نقد العقل المحض** أن يثبت سوى الطابع البحت لما يمكن التفكير به. وها نحن الآن أمام الحرية المبررة عملياً: أولاً بتعابير سلبية، عن طريق الاستقلال التام بالنسبة إلى «القانون الطبيعي للظواهر في علاقتها المتبادلة، أي بالنسبة إلى قانون السببية»(17)، ثم إيجابياً بما هي المانحة لنفسها القانون (النظرية الرابعة). ومع الاستقلال الذاتي فإن القطيعة التي نتبع مصيرها درجة درجة، تبلغ تعبيرها الأكثر راديكالية: مقابل الاستقلال الذاتي هناك التبعية للغير الخاصة بالحكم والتي تجعل الإرادة تمنح نفسها مجرد «الوصية بطاعة عقلانية لقانون مَرَضيّ»(18). مع هذا التعارض بين الاستقلال الذاتي والتبعية للغير تبلغ الشكلانية ذروتها، وبالفعل يستطيع كانط أن يعلن: إن أخلاق الواجب تكمن حيث «يكون الشكل البحت التشريعي للمسلّمات هو وحده المبدأ الكافي لتعيين الإرادة»(19). بالطبع نحن لم نبرح معجم الأمر، غير أننا بمعنىً ما أعطيناه طابعاً سامياً: حين يستبدل الاستقلال الذاتي إطاعة الغير بالطاعة للذات عينها فإن الطاعة عندها تفقد كل صفة تبعية وخضوع. ويمكننا أن نقول بأن الطاعة الحقيقية هي الاستقلال الذاتي.

إن هذا البناء الجديد للمفهوم الكانطي لأخلاق الواجب قد اختزل إلى العناصر التي تكفي لتصف وجهة النظر الأدبياتية (الواجبية) في مواجهة التصور الغائي للأخلاق: إرادة خيّرة بما

---

(17) Kant, *Critique de la raison pratique*, 1943, *Problème I*, p. 28; 1985, [V, 29], p. 641.

(18) المصدر نفسه، 1943، النظرية الرابعة، ص 33؛ 1985، [V، 33]، ص 648.

(19) المصدر نفسه، 1943، ص 28؛ 1985، [V، 28]، ص 640.

هي تعيين للجيد الخيّر من دون قيد، معيار التعميم الكلي (الكوني)، تشريع في الشكل فقط، وأخيراً الاستقلال الذاتي. إن التضادات المميزة للتأسيس الكانطي قد نظمت بحسب درجات [24 منطق الإقصاء. وهكذا فإن التعارض بين الاستقلال الذاتي والتبعية للغير قد بدا وكأنه مكوّن للهوية الذاتية لأخلاق الواجب. إن وضع الذات المشترعة في روح فلسفة كانط يجب ألا يخلط مع أطروحة أنانوية (égologique). وكما قلنا سابقاً بتعابير عامة فإن الطابع التجريدي لهذه اللحظة الأولى للبنية الثلاثية لأخلاق الواجب يتناسب مع درجة الكلية (الكونية) التي يبلغها الحكم الأخلاقي الواجبي بشكل عام. وبالتالي فإن مبدأ الاستقلال الذاتي يستطيع أن يهرب من الخيار بين مناجاة (الذات) والحوار (مع الآخر). وبحسب صيغة كانط في كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، نلاحظ وجود تقدم من جنس خاص جداً حين نمر في الصياغة العامة للأمر القاطع المطلق إلى الصياغة الثانية والثالثة اللتين ستقودان المرحلة الثانية والثالثة من مسيرتنا. إن التقدم، كما يقول كانط، يحصل من «الشكل والصورة التي هي في (الكلية) الكونية» إلى «المادة» حيث نتصور الأشخاص كغايات في حد ذاتها؛ ثم من هناك نتقدم إلى «التعيين الكامل لكل المسلمات (القواعد الذاتية للتصرف)» وذلك مع مفهوم سيادة حكم الغايات[20]. يضيف كانط بأن «التقدم يحصل هنا بمعنىً ما بحسب المقولات، انطلاقاً من «وحدة» صورة الإرادة (كليتها، كونيتها) إلى تعددية (كثرة) المادة

---

(20) Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, [IV, 436], pp. 303-304.

يشدد كانط على أن كل صيغة «تحتوي في حد ذاتها الصيغتين الأخريين» (المصدر المذكور) ثم يضيف: «غير أن هناك بينها اختلافاً وهو في واقع الأمر بالأحرى اختلاف عملي ذاتياً وليس موضوعياً، وهدفه هو تقريب (بحسب بعض التماثل) فكرة عن العقل من الحدس وبالتالي من الشعور». (المصدر المذكور، [IV، 436]، ص 303).

(أغراض وأهداف أيْ غايات) ومن ثم إلى الشمولية أو مجموع النسق أو النظام بأكمله»[21]. إن الوحدة والكثرة والمجموع هي بالطبع مقولات كمية. غير أن وحدة الصورة أو الشكل تتميز عن كثرة المادة «بمعنى ما». وهذه الوحدة ليست وحدة أنا متوحدة. إنها وحدة كونية (كلية) الفعل الإرادي وقد أدركناه في تلك اللحظة المجردة، حين لم يكن قد توزع على تعددية الأشخاص. هذا التقدم وهو فقط تربوي أو تدريب نفسي (psychagogique) («فتح [247 الطريق أمام قانون الواجب الأخلاقي لولوج الأنفس»!) سيكون موضع مناقشتنا بعد أن ننهي كل مسار صياغة أخلاقية الواجب.

قبل أن نمر من استقلالية الذات، في بعدها الكلي (الكوني) إلى نظام التعددية الذي سيميز مرحلتنا الثانية، فلنشر إلى ثلاثة مواضع، هي قبل أيّ نقد آتٍ من الخارج للواجبية الكانطية، يدل عليها النص الكانطي نفسه كمواضع لاستعصاء بالقوة[22].

---

(21) ومع ذلك فإن أولية الصيغة الأولى تبقى قائمة: «من الأفضل لنا أن نتصرف، حين يتعلق الأمر بإصدار حكم أخلاقي واجبي، بحسب ما يقتضيه المنهج، وأن نأخذ كمبدإ الصيغة العامة الكلية للأمر المطلق. تصرف بحسب المسلمة التي يمكنها أن تصبح هي نفسها قانوناً عاماً كلياً. ومع ذلك فإننا إن كنا نريد فتح الطريق أمام قانون الواجب الأخلاقي ليصل إلى النفوس، فمن المفيد جداً، أن نجعل العمل نفسه يمر عبر المفاهيم الثلاثة المشار إليها وتقريبه عندها بقدر المستطاع، من الحدس» (المصدر نفسه، [IV، 436-437]، ص 304).

(22) إننا لم نذكر عمداً، في إعادة بناء يهمها أن تشير بدقة إلى اللحظة التي يبلغ فيها البون مداه الأقصى بين وجهة النظر الأدبياتية الواجبية والمنظور الغائي، المساهمة الأصيلة **لديالكتيك العقل المحض العملي**. فهذا الأخير يفتح أمامنا، إن جاز لنا القول، ورشة عمل جديدة مع موضوعة الخير الأسمى. تحت مظلة هذا التعبير يتساءل كانط عما يجب أن نسميه **الموضوع الكامل لعقل محض عملي** (Kant, *Critique de la raison pratique*, 1943, p. 117; 1985, [V, 109], p. 741) أو «المجموعة غير المشروطة» لهذا الموضوع. ومن الممكن أن نقول بأن هذا التساؤل الجديد يقود كانط إلى مياه الغائية الأرسطوطاليسية. بعض التعابير تدعم مثل هذا التأويل، مثل القول: «الخير التام والكامل بما هو موضوع لملكة الرغبة عند الكائنات العاقلة والمتناهية» (المصدر نفسه، 1943، ص 119؛ 1985، [V، 119]، ص =

إن أول هذه المواضع يتعلق بطبيعة «الاستنباط» الذي يعلن كانط أنه أقامه من مبدإ الاستقلال الذاتي.

إن كنا نفهم بكلمة استنباط، كما علينا أن نفعل، المعنى القانوني، أي الصعود لبلوغ الفرضيات المسبقة الأخيرة، فعلينا عندها أن نعترف بأن هذا الصعود، في حالة الاستقلال الذاتي، يتوقف عند الإقرار بواقعة معينة، الواقعة الشهيرة المعروفة بواقعة العقل (Factum der Vernunft) والتي أثارت العديد من التأويلات والشروح. بالطبع كانط لا يتكلم على هذه الواقعة إلا بخصوص الوعي (Bewusstsein) الذي نأخذه من المقدرة على التشريع الذاتي التي يتمتع بها الفاعل الأخلاقي[23]. غير أن هذا الوعي هو الباب الوحيد الذي نملكه للدخول إلى نوع العلاقة التوليفية التي يُقيمها الاستقلال الذاتي بين الحرية والقانون. وبهذا المعنى فإن واقعة العقل ليست سوى الوعي الذي نأخذه من هذه العلاقة الأصيلة. [248] بالنسبة إليّ فإني أجد عن طيب خاطر في هذا الوعي الشكل النوعي الذي يأخذه الإقرار بوجود «من»؟ في بُعده الأخلاقي الواجبي؛ أو بتعبير آخر، الشهادة القائمة حول الوضع العملي

= 742). أضف إلى ذلك أن التقاء الفضيلة والسعادة، وهو من طبيعة غير تحليلية بل توليفية، يطرح بحد ذاته معضلة نوعية، وهي بدورها تقودنا إلى معضلة أكبر، وهي معضلة مصادرات (Postulats) العقل العملي. ومن المهم أن نعيد القول مع كانط بأن الديالكتيك لا يهدم ما بنته التحليلية: فقط من أجل إرادة تملك استقلالها الذاتي تفتح مهمة هذه الإشكالية الجديدة للخير الأسمى والسعادة. وإلى ذلك فإن ما يلفت النظر هو أن كانط حين ركز على طبيعة الصلة «المتطابقة أو غير المتطابقة بين الفضيلة والسعادة»، لم يكن هناك من سبب يدعوه لملاقاة أرسطو في طريقه؛ فهو لم يلتق من بين من سبقوه إلا بالأبيقورية والرواقية (المصدر المذكور، 1943، ص 120؛ 1985، [V، 112 وما بعدها]، ص 745 وما بعدها). إن شكلانية أخلاق الواجب كانت تمنعه من طرح مشكلة الخير الأسمى بتعابير الدينامية والاستهداف، وذلك على الرغم من التعابير القريبة جداً في المظهر من أرسطو، والتي أشرنا إليها لتوّنا.

(23) المصدر نفسه، 1943، ص 31؛ 1985، [V، 31]، ص 645.

للإرادة الحرة[24]. وهذا ما يؤكده المعجم الذي يستعمله كانط: في هذه الواقعة كما يقول: «العقل المحض يتجلى كعملي فعلاً في ذاتنا»[25]؛ وبهذا المعنى الخاص جداً فإن الاستقلال الذاتي عينه يدعى واقعة «أكيدة برهانياً»[26]. إن العلاقة بين النموذج والنسخة، بين النمط الأصلي وتصوّره بين عالم العقل المحض والعالم الحسي تبرر الاستعمال التشابهي للطبيعة في الصيغة الأولى الثانوية للأمر القاطع المطلق «كما لو أن نظاماً طبيعياً على إرادتنا

---

(24) إن تأويلي قريب من تأويل هوفيه: «في قوله «واقعة العقل العملي» كان كانط يريد أن يشير إلى أن أخلاق الواجب قائمة بالفعل» (المصدر نفسه، ص 136). ثم بعد ذلك: «كانط يتكلم على واقعة لأنه يعتبر وعي القانون الأخلاقي كحقيقة واقعية، كشيء حادث حقيقي وليس كنسج من خيال، أو كأمر مقبول فقط» (المصدر المذكور، ص 137).

(25) المصدر نفسه، 1943، ص 41؛ 1985، [V، 42]، ص 658.

(26) إن أول مناسبة ورد فيها ذكر التعبير «واقعة من وقائع العقل» نقرأها في النص التالي: «غير أننا كي لا نقع في الخطإ، حين نقبل بهذا القانون «كمعطى»، علينا أن نلاحظ جيداً بأنه ليس واقعة تجريبية، بل هو واقعة فريدة للعقل الذي يعلن هذا عن نفسه أنه اشتراعي في أصله (هكذا أريد، هكذا آمر sic volo sic jubeo)»؛ (المصدر نفسه، 1943، ص 31؛ 1985، [V، 31]، ص 645) ويمكننا أن نلاحظ وجود تعابير أخرى: «شهادة ثقة في القانون الأخلاقي»، «ضمانة في مفهومه الإشكالي للحرية» (المصدر المذكور، 1943، ص 49؛ 1985، [V، 49]، ص 667). وقيل كذلك بأن هذه الواقعة لها «دلالة عملية بحتة» (المصدر المذكور، 1943، ص 50؛ و1985، [V، 50]، ص 668)، وكذلك بأن هذه الواقعة «لا يمكن كل معطيات العالم الحسي أن تفسرها» (المصدر المذكور، 1943، ص 42؛ 1985، [V، 43]، ص 659)، وفي الواقع يبدو أن كانط يطابق بين هذا الإقرار العملي واختراق للنظام النوميني [عالم الاشياء في ذاتها الذي يتخطى عالم الظواهر] (nouménal) حتى «الطبيعة الفوق ـ حسية للكائنات العاقلة بوجه عام» (المصدر المذكور، 1943، ص 42؛ 1985، [V، 43]، ص 659). غير أن التحفظ الذي يلي هذا القول يجب ألا يغيب عن بالنا: إن الطبيعة الحسية التي لا تعرف إلا عن طريق قوانين ذات طابع عملي «ليست سوى طبيعة تحت الاستقلالية الذاتية **للعقل المحض العملي**» (المصدر المذكور، 1943، ص 43 و47؛ 1985، [V، 43]، ص 660، و[V، 47]، ص 664).

إنجابه»[27]. سنجد في نهاية اختبارنا لمنافسي الواجب وغربلتهم الثقة التي وضعناها في البداية في التجربة الأخلاقية المشتركة. غير أن مثل هذا الإقرار الذاتي، هل يمكننا أن نعامله كما لو كان مجرد تموضع وتأكيد ذاتي؟ أَوَليس هناك بالأحرى اعتراف مخبأ تحت كبرياء تأكيد الاستقلالية الذاتية بوجود قابلية للتلقي حين نعرف بأن القانون بتعيينه للحرية يؤثر فيها؟

[249] مثل هذه الريبة تجد بعض المساندة في المعالجة المكرسة في **نقد العقل العملي** للاحترام. بمعنى ما فإنه من السابق لأوانه التكلم على الاحترام قبل أن نكون قد عالجناه هو أيضاً بإقراره من خلال ثلاثية أخلاق الواجب، بحسب التمييز الذي أقمناه لتونا بين الوحدة (أو الكلية الكونية) والتعددية والشمولية. إن الاحترام الذي جعلنا منه العنوان الرمزي لكل المذهب الأخلاقي الواجبي لا يتلقى كامل دلالته إلا إذا ضمّنّا بنيته الثلاثية. غير أننا نستطيع أن نقول بأنه على مستوى مبدإ الاستقلالية الذاتية، في عري الصلة بين الحرية والقانون، حين لا يكون الأشخاص قد دخلوا في الموضوع بما هم غايات في حد ذاتها، فإن الاحترام يظهر طبيعته الغريبة[28]. وهذه كانت بسبب مكان الاحترام، بما هو شعور، بين

---

(27) في ما يختص بهذه النصوص الصعبة، انظر: D. Henrich, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Factum der Vernunft,» in: G. P. Prauss, ed., *Kant* (Cologne: Kieperheuer und Witsch, 1973), pp. 223-224, and Carnois, *La Cohérence de la doctrine Kantienne de la liberté*, pp. 93-117. (Kant, *Critique de la raison pratique*, 1943, p. 44;1985, [V, 44], p. 661).

(28) إن الاحترام يمكن أن ينظر إليه، على حد سواء، من زاوية الصيغة العامة للأمر القاطع المطلق، وهذه ليست سوى قاعدة التعميم الكلي (الكوني) وقد رفعت إلى مستوى المبدإ، أو من زاوية الصيغة الثانية لهذا المبدإ، حيث تؤخذ بعين الاعتبار تعددية الأشخاص المعتبرين، وهذا ما يؤكده تجاور النصوص حيث أخلاق الواجب هي موضوع الاحترام والنصوص حيث الأشخاص هم الموضوع؛ وهكذا فإننا نقرأ بأن «الاحترام يطبق دوماً على الأشخاص وحدهم، وليس إطلاقاً على الأشياء»؛ (انظر: المصدر نفسه، 1943، ص 80؛ 1985، [V، 76]، ص 701)، في حين أن =

«**دوافع العقل المحض العملي**» (**التحليلية**، الفصل الثالث). إن الاحترام دافع (mobile) بما أنه يجعل صاحبه يميل، وذلك بطريقة تأثر يتلقاه سلبياً، كي «يجعل من القانون نفسه قاعدة ذاتية لتصرفه (مسلّمة)»[29].

والحال أنه من اللافت أن كانط لم يطرح مشكلة العلاقة بين الطابع شبه التثبيتي للذات بواسطة الذات [الذات تتموضع وتؤكد ذاتها بذاتها] في الاستقلال الذاتي والطابع الاحتمالي للتأثر بالآخر الذي يتضمنه وضع الاحترام بما هو دافع. لقد ظن بأن الصعوبة يمكن أن تحل بطريقة ما، قبل أن تصاغ في مثل هذه العبارات، وذلك عن طريق قسمة التأثر العاطفي نفسه إلى قسمين، وتكريس كل جهوده من أجل مثل هذا الانفصال. إن فكرة وجود شعور قد طبعه في قلب الإنسان العقل وحده من المفترض أنها تطفئ النار قبل أن تشتعل. إن مصير كل شيء يتقرر من هذه اللحظة حول تقسيم التأثيرات والعواطف إلى نوعين، تلك التي تستمر في الانتماء إلى باتولوجيا (مَرَضية) الرغبة، وتلك التي يمكننا أن نعتبرها علامة العقل عينها لدى الشعور: أي في الحال السلبية [250] إذلال الكبرياء (حب الذات)، وفي الحال الإيجابية توقير قوة العقل فينا.

إن هذا الانفصال الذي يشطر العاطفية إلى قسمين لا يمكن

= التعبير «احترام القانون الأخلاقي الواجبي» هو التعبير الذي يتردد مرات عدة أكثر من غيره. إن هذا التأرجح في الظاهر يفسر واقع أن ما هو موضع الرهان الحقيقي هنا ليس موضوع الاحترام، ولكنه وضعه بما هو شعور، أي بما هو تأثر وانفعال، بالنسبة إلى مبدإ الاستقلال الذاتي.

(29) إن تشديدنا، كما فعل ذلك هوفيه، على أفهوم المسلّمة يجد هنا تبريراً إضافياً. إن المعادلة بين مسلّمة ودافع تكاد تكون كاملة في التعبير التالي: «مبدأ ذاتي للتعيين أعني دافعاً لهذا العمل بالتأثير الذي يمارسه على أخلاقية الفاعل، وبالشعور الذي يثيره، وهو شعور مساعد لتأثير القانون في الإرادة». (المصدر نفسه، 1943، ص 79 و80؛ 1985، [V، 75]، ص 699-700، و[V، 76]، ص 701).

إلا أن يهم استقصاءنا حول الصلة ـ التي لم تقطع أبداً في رأينا ـ بين معيار أخلاق الواجب والاستهداف الأخلاقي. فإن كان تقدير الذات هو، كما قد سلمنا بذلك، التعبير التفكري لاستهداف «الحياة الجيدة الخيّرة» فإنه على ما يبدو يقع تحت مقصلة كانط التي ترمي به إلى الجهة السيئة من خط التقسيم[30]. غير أن المسألة لم تكن أبداً إقامة تناغم بين صوت كانط وصوت أرسطو. ففي الحقيقة، المسألة الحقيقية ليست هنا. ذلك أنه من المشروع تماماً أن نرى في الاحترام الكانطي نوعاً من تقدير الذات الذي مر بنجاح تجربة معيار التعميم الكلي الكوني. إن استبقنا الآن ما سنأتي على ذكره في ما بعد حول مكان الشر في مفهوم أدبياتي (déontologique) لأخلاق الواجب لاستطعنا أن نقول بأن ما هو «مجندل» و«مذَل» هو هذا النوع من تقدير الذات الذي يسميه كانط Selbstliebe (حب الذات) والذي يشكل الانحراف الممكن دوماً لتقدير الذات، وهو في الواقع الانحراف العادي له[31]. وبهذا

(30) إن الإدانة الأخلاقية لحب الذات (Selbstliebe) تلحق به بصيغته المزدوجة كحب خاص بالمرء لنفسه (Eigenliebe) بمعنى الاهتمام الزائد بالذات، والاعتداد بالنفس (Eigendünkel) أو التساهل مع الذات (Wohlgefallen). إن النص الأدق بهذا الخصوص هو التالي: «يمكننا أن نسمي هذا الميل، بأن يقوم الإنسان بنفسه، بحسب المبادئ الذاتية التي تعين خياره الحر، فيجعل منها مبدأ موضوعياً يعين الإرادة بشكل عام، حب الذات، وهذا بدوره إن جعل من نفسه مشترعاً لنفسه ومبدأ عملياً غير مشروط يمكن أن يدعى اعتداداً». (المصدر نفسه، 1943، ص 78؛ 1985، [V، 74]، ص 698). ما كنا قد دعوناه تقديراً للذات لا يبدو أنه ينجو من هذه الإدانة: «إن كل الادعاءات بتقدير الذات التي تسبق التوافق مع القانون الأخلاقي الواجبي تعد لاغية وغير مشروعة» (المصدر المذكور، 1943، ص 77؛ 1985، [V، 73]، ص 697).

(31) هناك تعبير عند كانط يجعل هذا التأويل مقبولاً: حين يتحدث عن شعور التسامي، وهو الوجه الإيجابي المغاير لشعور الإكراه في التكوين المتباين للاحترام، فإنه يقترح أن يسمى «التأثير الذاتي على الشعور... بالنسبة إلى هذا التسامي مجرد موافقة للذات (Selbstbilligung)»؛ (المصدر نفسه، 1943، ص 85؛ 1985، [V، 81]، ص 706). هناك سبب يجعلنا نفكر بأن نقد حب الذات لا يقطع كل صلة =

[251] المعنى فإن استبعاد «حب الذات» يمارس على تقدير الذات وظيفة نقدية، وبالنسبة إلى الإحالة للشر وظيفة تطهيرية. إن حب الذات، أجازف أنا هنا بالقول، هو تقدير الذات وقد حرفه وأفسده ما سنطلق عليه لتونا اسم النزوع نحو الشر(32). والاحترام هو تقدير الذات وقد مر في غربال المعيار الكلي (الكوني) والمقيّد، أي إنه باختصار تقدير الذات تحت نظام القانون. بعد قولنا هذا فإن المشكلة الأعتى التي يطرحها الاحترام، بما هو دافع، هي في إدخال عامل سلبي إلى قلب مبدإ الاستقلال الذاتي عينه. إن هذا الربط في الاحترام بين التأكيد الذاتي والتأثر الذاتي هو الذي سيسمح لنا، بأن نضع موضع التساؤل، في الدراسة التالية، استقلالية مبدإ الاستقلال الذاتي - زهرة التصور الأدبياتي لأخلاق الواجب - بالنسبة إلى المنظور الغائي، وبتعبير آخر إننا سنشكّك في الاستقلال الذاتي للاستقلال الذاتي (l'autonomie de l'autonomie).

= ممكنة مع تقدير إيجابي للذات بما هي حاملة للاستقلال الذاتي، وهو سبب يأتينا من الاعتبارات الغائية العديدة الحاضرة جداً في كتاب *La Critique de la faculté de juger*، وهي تتعلق بالممارسات التي تقوم بها الميول التي تكوّن الطبيعة البشرية: والحال إن الشخصية قد وضعت على قمة تراتبية هذه الميول، كما سنرى بعد قليل حين نتحدث عن المقالة حول الشر الجذري (الراديكالي). في الفصل المخصص للدوافع في كتاب *La Critique de la raison pratique* نقرأ ما يلي: ما يرفع الإنسان إلى أعلى مما هو عليه «ليس شيئاً آخر سوى الشخصية، أي الحرية والاستقلال بالنسبة إلى أوالية الطبيعة بأكملها، ونعتبره مع ذلك كسلطة كائن يخضع لقوانين خاصة، أي إلى قوانين محضة عملية يعطيها عقله نفسه، حتى إن الشخص بما هو كائن ينتمي إلى العالم الحسي يخضع إلى شخصيته الخاصة به، بما هي انتماء في الوقت عينه للعالم العقلي، عالم المعقولات»؛ (المصدر نفسه، 1943، ص 91؛ 1985، [V، 87]، ص 713-714).

(32) نلاحظ أن كانط يتكلم هنا، كما في «مقالة حول الشر الجذري»، على حب الذات كنوع من القابلية أو النزوع (Hang) الذي يجعل من الميول الوضع العملي الأسمى.

إن المكان الثالث لاستعصاء محتمل، بالنسبة إلى المكانة المتميزة المعطاة للاستقلال الذاتي في **التحليلية**، علينا أن نبحث عنه في **مقالة حول الشر الجذري** الذي يفتتح بها كانط كتابه **الدين في حدود العقل البحت**. كل ما يذهب في هذه المقالة إلى تبرئة الرغبة والميل يحمّل في الوقت عينه حرية الاختيار المسؤولية، ويجعلها مصدر كل الانقسامات التي تابعنا سابقاً تدرّجها وتقدمها: عدم أهلية الميل بما هو تجريبي لاجتياز اختبار قاعدة التعميم الكلي (الكوني)، معارضة الرغبة المريضة للأمر المطلق، مقاومة النزوع نحو التبعية لمبدإ الاستقلال الذاتي. إن كانت الرغبة بريئة[33]، فعلينا أن نضع الشر على مستوى تكوين المسلّمات، وذلك قبل أن نبحث، عبثاً من دون شك، عن مصدره ونعلن أنه لا يسبر غوره. إن الشر هو بالمعنى الحرفي للكلمة انحراف، أي إنه انقلاب للنظام الذي يفرض وضع احترام القانون فوق الميل. هنا نحن نتعامل مع استعمال سيئ لحرية الاختيار وليس مع سوء [252] تصرف الرغبة (ولا كذلك مع إفساد العقل العملي عينه، لأنه لو كان حصل لأصبح الإنسان ذا عمل شيطاني وليس فقط، إذا جاز التعبير، مجرد كائن سيئ)[34].

---

(33) إن مبدأ الشر لا يمكن أن يوضع في طبيعة الإنسان الحسية وفي الميول التي تصدر عنها، «لأن هذه ليس لها من علاقة مباشرة مع الشر». انظر: Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduit par J. Gibelin (Paris: Vrin, 1968), p. 559, et voir aussi: Kant, Ibid., traduit par A. Philonenko, sous la direction de F. Alquié, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1986), t. 3 [VI, 34], p. 48, dans: *Oeuvres philosophiques*.

(34) «إن الاختلاف بين الإنسان الجيد الصالح والإنسان السيئ الشرير يجب أن يوجد بالضرورة ليس في اختلاف الحوافز التي يقبلان بها في مسلّماتهما (ليس في مادة هذه الأخيرة) ولكن في ما تخضع له (في شكلها، صورتها)». (المصدر نفسه، 1968، ص 57؛ 1986، [V، 36]، ص 50). من اللافت أن كانط لا يتوقف مع جوقة المشتكين من شر البشر، بل يذهب مباشرة إلى الصورة الأرهف للبشر، تلك الصورة حيث يصبح حب الذات الدافع للتوافق الخارجي مع القانون الأخلاقي، وهذا هو بالضبط ما يعرّف الشرعية مقابل أخلاقية الواجب. إن الشر حين يستوطن داخل =

مرة ثانية، كل شيء يتقرر على مستوى المسلمات. ولكن في هذه المرة القضية تتعلق بإفساح المجال أمام مسلمة سيئة هي بمثابة الأساس الذاتي لكل المسلمات السيئة. في هذه المسلمة الأولية يكون النزوع (Hang) للشر. بالطبع كانط يميز جيداً هذا النزوع إلى الشر والاستعداد (Anlage) للخير الذي يعتبره مصاحباً لوضع الإرادة المتناهية، وبالتالي فهو يؤكد عرضية هذا النزوع على مستوى التاريخ البشري. إلا أنه على الرغم من ذلك يبقى أن النزوع إلى الشر يؤثر في استعمال الحرية، في المقدرة على التصرف بحسب الواجب، وباختصار في المقدرة على أن يكون المرء فعلاً مستقلاً ذاتياً. هنا يكمن بالنسبة إلينا المشكل الحقيقي. لأن هذا التأثير على الحرية وإصابتها، حتى وإن لم يصل إلى مبدإ أخلاقية الواجب التي تظل الاستقلال الذاتي فإنه يصيب ممارستها وتحقيقها. وهذا الوضع العجيب هو الذي يفتح أمام الدين مجالاً مختلفاً عن فلسفة الأخلاق ـ فالدين، بحسب كانط، ليس له من موضوعة أخرى سوى إعادة إحياء الحرية أي إعادة سيطرة مبدإ الخير عليها. أضف إلى ذلك أنه مع اعتبار المقدرة ـ المفقودة والمطلوب إعادة إيجادها ـ للحرية تعود المقدرة على الخير والشر إلى المستوى الأول، بعد أن كانت النظرية الأدبياتية المحضة لأخلاق الواجب قد أزاحتها إلى مرتبة فرعية (**التحليلية**، الفصل الثاني). وبتعبير آخر، فإن مشكلة الخير والشر تعود مع مسألة «الأساس الذاتي لاستعمال الحرية»[35].

= خبث قلب بشري يخدع نفسه حول الطبيعة الحقيقية لنياته، فإنه يبدو أكثر مكراً ودهاءً مما لو كان فقط تقمص الطبيعة الحسية بما هي كذلك.

(35) حين رفع كانط مسألة الشر إلى مستوى الاستعدادات فقد عاد إلى غائية كتابه *La Critique de la faculté de juger*. إلى ذلك فإنه يستعرض درجات هذه الغائية المطبقة على الطبيعة البشرية في بداية **مقالة حول الشر الجذري**: استعداد للحيوانية، وللإنسانية وللشخصية (المصدر نفسه، 1968، ص 45؛ 1986، [V، 26]، ص 37). وبقدر ما إن مفهوم الاستعداد ينتمي إلى الغائية فإن معجم الجيد والسيئ يعود =

[253] هذه المشكلة تختص مباشرة بوضع الاستقلال الذاتي بسبب نوع التأثر الذي يبدو أنه يصاحب تحقيقه. هناك فكرتان علينا هنا أن ننتبه لهما. الأولى هي الفكرة التي أشار إليها نابير بشدة، وهي أن الشر المرتبط بتكوين المسلّمات علينا أن نفكر فيه بتعابير تشكل معارضة حقيقية للمعنى الموجود في «مقالة من أجل إدخال مفهوم المقدار السلبي في الفلسفة»(36). والحال أنه على المستوى حيث يكون القانون الأخلاقي الواجبي هو نفسه حافزاً فإن النزوع إلى الشر يقف «كنفور حقيقي» بحسب تعبير نابير، أي بما هو «حافز مضاد مؤثر في حرية الاختيار»(37). علينا إذاً أن نسلم بأن النزوع إلى الشر يؤثر في الاختيار الحر على الصعيد نفسه حيث الاحترام هو نفسه التأثر النوعي الذي قلناه، تأثر الحرية بالقانون.

= في السياق الحاضر بمعنى هو بالفعل غير المعنى الذي استبعد في نقد العقل في الفصل الثاني من **التحليلية**. وبالفعل فإنه على مستوى الاستعداد الثالث فإن النزوع إلى الشر يمارس دوره، وهذا الاستعداد يعرّف هنا على أنه «الاستعداد للشعور باحترام القانون الأخلاقي بما هو حافز كاف في حد ذاته للاختيار الحر» (المصدر المذكور، 1968، ص 47؛ 1986، [V، 27]، ص 39). والحال أن كانط يذكرنا: «أن كل الاستعدادات عند الإنسان ليست فقط (سلبياً) خيّرة (أي إنها لا تعارض القانون الأخلاقي الواجبي) ولكنها كذلك استعدادات للخير (لأنها تقدم تحقيقه). وهي أصلية بما هي تشكل جزءاً لا يتجزأ من إمكانية الطبيعة البشرية» (المصدر المذكور، 1968؛ 1986، [V، 28]، ص 40). على أرضية الاستعدادات هذه ذات الغائية العالية! يأتي النزوع نحو الشر ليأخذ له مكاناً: «بالنزوع أقصد الأساس الذاتي لإمكانية وجود ميل (...) بما هو عرضي للإنسانية بشكل عام» (المصدر المذكور، 1968، ص 48؛ 1986، [V، 28]، ص 40). إن النزوع إلى الشر يدخل بالتالي في النظرية الأعم للاستعدادات، كما لو كان نوعاً من الاستعداد من الدرجة الثانية، الاستعداد المتجذر بعمق لإنشاء مسلّمات تبتعد عن مسلّمات القانون الأخلاقي الواجبي. لهذا فإننا لا نستطيع أن نتكلم عليه إلا باستعمال مفردات التأسيس الذاتي.

(36) Jean Nabert, «Note sur l'idée du mal chez Kant,» dans: *Essai sur le mal* (Paris: PUF, 1955), pp. 159-165.

(37) نابير يشرح هنا ملاحظة كانط التي نقرأها في كتاب: Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, 1968, p. 41, n. 1; et 1986, [VI, 22-24], p. 33-34.

(37) المصدر نفسه، 1986، ص 42.

وبهذا المعنى فإن الشر جذري (وليس أصلياً): «هذا الشر هو جذري لأنه يفسد أساس كل المسلّمات، أضف إلى ذلك أنه بما هو نزوع طبيعي، فلا يمكن للقوى البشرية أن تستأصله»[38].

[254] الفكرة المهمة الثانية: حين جعل كانط الشر جذرياً، وحين أدخل الفكرة الصعبة لوجود مسلّمة سيئة من بين كل المسلّمات فإنه قد جعل كذلك فكرة حرية الاختيار فكرة جذرية حين جعل منها مركز معارضة حقيقية لمصدر نشوء المسلمات. وبهذا فإن الشر هو الكاشف للطبيعة الأخيرة لحرية الاختيار. حرية الاختيار البشرية تبدو وهي تحمل جرحاً أصلياً ينال من قدرتها بتحديد ذاتها مع القانون أو ضده، إن لغز أصل الشر ينعكس في اللغز الذي يؤثر في الممارسة الفعلية للحرية، أن يكون هذا النزوع موجوداً دائماً سابقاً في كل مناسبة اختيار، وأن يكون مع ذلك مسلّمة لحرية الاختيار فهذا ما لا يقلّ غموضاً عن أصل الشر.

من اتحاد هاتين الفكرتين يحصل الافتراض الذي سيقود بعد الآن كل مسار مراحل التصور الأدبياتي لأخلاق الواجب: أَوَليس

---

(38) المصدر نفسه، 1968، ص 58؛ 1986، [VI، 37]، ص 51. إني لا آخذ هنا بعين الاعتبار ما يختص في «مقالة حول الشر الجذري» بالأصل التاريخي أو «العقلاني» لهذا النزوع. هذه المسألة تعيد كانط إلى أراضي مناقشة قديمة كانت قد تحددت بالصراع بين أغسطينوس (354-430) وبيلاجيوس (Pélage) (380-418). وفي الواقع فإننا نرى كانط حريصاً على الإبقاء على شيء من التراث الأغسطيني ـ وذلك حين يجعل من النزوع إلى الشر شبه طبيعة، إلى درجة استطاعته أن يعلن بأن هذا النزوع هو فطري ـ وفي الوقت عينه فإنه يدافع عن موقف بيلاجيوس متعمداً! إن الشر، بطريقة ما، يبدأ ثم يتكرر مع كل فعل سيئ، مع أنه من ناحية ثانية هو دوماً سبق فكان موجوداً. هذه المغالاة حول قضية الأصل مسؤولة عن التلقي السيئ الذي تقابل به بشكل عام «المقالة حول الشر الجذري»، ومنع الباحثين من الاعتراف بعظمتها الحقيقية، كما فعل ذلك بشكل رائع كارل ياسبرس وجان نابير. انظر: Karl Jaspers, «Le Mal radical chez Kant,» dans: Karl Jaspers, *Bilan et perspectives*, traduit par H. Naef et J. Hersch (Desclée de Bronmer, 1956), pp. 189-215, et Nabert, «Note sur l'idée de mal chez Kant».

من الشر، ومن تكوّن حرية الاختيار التي لا يسبر غورها من هذا الشر، تأتي **الضرورة** للأخلاق بأن تتخذ سمات فلسفة أخلاق الواجب؟ ولأن هناك شراً كان على استهداف الحياة الجيدة الخيّرة أن يتحمل مسؤولية اختبار الإلزام الأخلاقي الواجبي الذي يمكننا أن نعيد صياغته على الشكل التالي: «تصرف فقط بحسب المسلمة التي تمكنك في الوقت نفسه من أن تريد من ألّا يكون ما يجب ألّا يكون، أي الشر».

2 ـ الرعاية والمعيار

كما أن الرعاية لا تزاد من الخارج على تقدير الذات، كذلك فإن الاحترام الواجب للأشخاص لا يشكل مبدأ أخلاقياً واجبياً متنافراً بالنسبة إلى الاستقلالية الذاتية للذات، بل إنه ينشر على صعيد الإلزام، على صعيد القاعدة، بنيته الحوارية الضمنية.

إن تبرير مثل هذه الأطروحة سيتم على مرحلتين: سنبين في البداية بأية صلة يبقى معيار احترام الأشخاص مرتبطاً بالبنية الحوارية للاستهداف الأخلاقي، أي بالضبط بالرعاية. ثم سنتأكد بعد ذلك من أن الاحترام الواجب نحو الأشخاص هو على صعيد أخلاق الواجب بالنسبة إلى الاستقلال الذاتي في العلاقة نفسها التي تجمع الرعاية إلى استهداف الحياة الجيدة الخيّرة، على الصعيد الأخلاقي. إن هذا الإجراء غير المباشر يجعلنا ندرك [255] بطريقة أفضل العبور المباغت، عند كانط، من الصياغة العامة للأمر القاطع المطلق إلى مفهوم الشخص كغاية في حد ذاتها، في الصياغة الثانية الثانوية للأمر.

وبالطريقة نفسها التي بان لنا فيها أن تقدير الإرادة الخيرة كخيّرة من دون قيد هو الذي يؤمّن عبور استهداف الحياة الجيدة الخيّرة وانتقالها الأخلاقي الواجبي في مبدإ الإلزام، كذلك فقد بان لنا أن «القاعدة الذهبية» هي التي تشكل صيغة الانتقال

المناسبة بين الرعاية والأمر المطلق الكانطي الثاني. وكما كان الحال مع التقدير الذي نحمله للإرادة الخيرة فإن القاعدة الذهبية تبدو وقد أصبحت جزءاً من هذه الآراء والمبادئ التي تنادي بها فلسفة أرسطو الأخلاقية، هذه المفاهيم الموروثة والتي ليس على الفيلسوف أن يستنبطها، بل أن يوضحها وأن يبررها. والحال ماذا تقول القاعدة الذهبية؟ لنقرأها عند هيليل (Hillel) المعلم اليهودي للقديس بولس[39]: «لا تفعل مع قريبك (جارك) ما تكره أن يُفعل معك. هنا كل الشريعة؛ وكل ما تبقى ليس سوى شرح». الصيغة ذاتها نقرأها في الإنجيل: «وكما تريدون أن يفعل الناس بكم كذلك افعلوا أنتم بهم»[40]. إن كل حسنات الصيغة السلبية (لا تفعل..) والصيغة الإيجابية (إفعل...) تتوازن؛ إن المنع يترك الباب مفتوحاً أمام الأشياء غير الممنوعة، وهكذا فإنه يفتح الطريق أمام الاستنباط الأخلاقي الواجبي في ميدان المباح؛ وعلى العكس من ذلك، فإن الوصية الإيجابية ترسم بشكل أوضح حافز فعل الخير الذي يحملنا على عمل شيء لمصلحة القريب. وبهذا الخصوص فإن الصيغة الإيجابية تقترب من الوصية التي نقرأها في سفر الأحبار[41] والتي نجدها في إنجيل متّى[42]: «أحبب قريبك كنفسك»، هذه الصيغة الأخيرة تشير ربما بطريقة أفضل للقرابة بين الرعاية والمعيار الأخلاقي. وفي المقابل فإن صيغة هيليل ومعادلاتها في الإنجيل تعبّر أفضل عن البنية المشتركة لكل هذه التعابير وهي الإعلان عن **معيار تبادلي** ومعاملة بالمثل.

---

(39) *Talmud de Babylone,* Shabbat, p. 31a.

(40) كذلك نقرأ في إنجيل متّى: «كل ما تريدون أن يفعل الناس بكم فافعلوه أنتم بهم، فإن هذا هو الناموس والأنبياء» (**الكتاب المقدس**، «إنجيل متى،» 7-12؛ و«إنجيل لوقا،» 6-31).

(41) المصدر نفسه، «سفر الأحبار،» 18-19.

(42) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» 22-39.

غير أن أروع ما في صياغة هذه القاعدة هو أن التبادل المطلوب يبرز في عمق قاعدة مفترضة لعدم تساوٍ أوّلي بين المشاركين في العمل ـ وعدم التساوي هذا يضع الأول في موقع الفاعل الحقيقي والآخر في موقع المتلقّي. إن غياب التساوي أو التماثل له انعكاسه الصرفي القواعدي في التعارض بين صيغة المعلوم لفعل الفعل وصيغة المجهول في القول «يُفعل معك»، أي في تلقّي الفعل. والحال إن المرور من الرعاية إلى المعيار الواجبي مرتبط ارتباطاً كلياً بعدم التماثل الأساسي هذا لأن عليه تقوم كل الانحرافات الخبيثة للتفاعل والتشارك في العمل انطلاقاً من التأثير السيئ وانتهاء بجريمة القتل. في النهاية القصوى لهذا التيه فإن معيار التبادل والمعاملة بالمثل يبدو وقد أخذ بالابتعاد عن اندفاع الرعاية ليتركز في منع الجريمة، «لا تقتل». إن الصلة بين هذا المنع والقاعدة الذهبية تبدو عندها وقد طُمست تماماً. لهذا فمن المفيد إعادة إقامة الأشكال الوسيطة لعدم التماثل المفترض حصوله في العمل المبني على القاعدة الذهبية، وذلك لأن المسار من الرعاية إلى منع الجريمة يكرر مسار العنف من خلال أشكال عدم المعاملة بالمثل في التشارك في العمل. [256]

إن فرصة ممارسة العنف، كي لا نقول المفترق نحو العنف، تكمن في السلطة التي تمارسها إرادة على إرادة أخرى. من الصعب علينا أن نتصور مواقف تشارك وتفاعل في العمل لا يكون فيها واحد يمارس سلطة على الآخر بمجرد أن يقوم بعمله. لنشدد على التعبير «سلطة على». من المهم جداً، نظراً إلى الإبهام المتعلق بالمفردة «سلطة»، أن نميز التعبير «سلطة على» من الاستعمالين الآخرين لكلمة «سلطة» التي سبق واستعملناها في دراساتنا السابقة. لقد سمينا «السلطة على العمل» أو المقدرة على التحرك والممارسة، القدرة التي يملكها فاعل حقيقي على أن يعلن بأنه صانع عمله، مع كل ما يحيط بذلك من مصاعب

واستعصاءات. كذلك فلقد سمينا «سلطة مشتركة» القدرة التي يتمتع بها أعضاء جماعة تاريخية للممارسة الموحدة لإرادتهم بالعيش معاً؛ ولقد ميزنا باعتناء هذه السلطة المشتركة عن علاقة السيطرة حيث يكمن العنف السياسي، عنف الحاكمين إلى جانب عنف المحكومين. إن «السلطة على» الملتصقة باللاتماثل الأولي القائم بين ما يفعله الأول وما يُفعل للآخر ـ أي بتعبير آخر ما يتلقاه الآخر ـ يمكن أن تشكل المناسبة الأفضل لقيام شر العنف. إن المنحدر الهابط من السهل اجتيازه من التأثير، وهو الشكل الأنعم للسلطة ـ على، إلى التعذيب الجسدي، الشكل الأقصى لإساءة استعمال السلطة. وفي مجال العنف الجسدي عينه، بما هو سوء استعمال للقوة ضد الغير، صور الشر لا تحصى انطلاقاً من الاستعمال البحت للتهديد، مروراً بكل درجات الإكراه، وصولاً إلى القتل. في كل أشكاله المختلفة هذه فإن العنف يوازي إنقاص أو تدمير السلطة على العمل (المقدرة على الممارسة) التي يتمتع بها الغير. ولكن هناك ما هو أسوأ من ذلك: في التعذيب ما يحاول الجلاد أن يصل إليه وأن يحطمه، وللأسف ينجح أحياناً [257] بذلك هو التقدير الذاتي عند الضحية، هذا التقدير الذي رفعه المرور عبر المعيار الأخلاقي إلى درجة احترام الذات. إن ما ندعوه إذلالاً ـ وهو صورة كاريكاتورية مخيفة للتواضع ـ ليس بشيء آخر غير تحطيم احترام الذات، وهو أبعد من تحطيم السلطة على العمل والمقدرة على الحركة. هنا يبدو أننا نبلغ قعر الشر. غير أن العنف يمكن كذلك أن يختبئ في اللغة بما هي فعل خطاب، وبالتالي بما هي عمل؛ وهذه هي المناسبة كي نستبق التحليل الذي سنقوم به في ما بعد للوعد: ليس من قبيل الصدفة أن كانط يعد الوعد الكاذب بين الأمثلة الرئيسية للمسلمات المتمردة في آن معاً على قاعدة التعميم الكلي (الكوني) وعلى احترام الاختلاف بين الشخص ـ غاية في حد ذاتها والشيء ـ

الوسيلة. إن خيانة الصداقة، وهي صورة معكوسة للإخلاص، ومن دون أن تصل إلى التساوي مع فظاعة التعذيب، تقول الكثير عن خبث القلب البشري. لقد نظر إريك فيل إلى اللغة نظرة واسعة جداً حين عمد بشكل عام، على عتبة مصنفه الكبير **منطق الفلسفة** إلى معارضة الخطاب بالعنف. ومثل هذه المعارضة يمكن أن نجدها بسهولة في **أخلاق التواصل** عند يورجين هابرماس (J. Habermas)، أو عند أبل (K. O. Apel) تحت صورة ما يمكن أن ندعوه رفض الحجة الفضلى. وبمعنى مختلف فإن مقولة التملك تشير إلى ميدان واسع حيث تلبس الإساءة إلى الغير وجوهاً لا تحصى. لقد حاول كانط في كتابه **ميتافيزيقا الأخلاق** أن يقيم تصوراً عاماً للضرر أو الإساءة على أساس التمييز بين خاصتي وخاصتك (ملكي، لي، ملكك، لك): إن مثل هذا الإلحاح قد يكون ذا قيمة خاصة في عصر يحتل فيه حق الملكية مكاناً مميزاً لا يخلو من الإفراط داخل الجهاز القضائي حيث يثير انتهاك هذا الحق رد فعل مبالغاً فيه ينعكس في سلم العقوبات. غير أننا لا نعرف أي نظام سياسي أو اجتماعي يختفي فيه التمييز بين ملكي وملكك، ما هو لي وما هو لك، ولو على مستوى «ليكن لك الجسد habeas corpus»(*). بهذا المعنى فإن مقولة المُلك تظل معلماً لا غنى عنه من معالم أي تصنيف لأنماط الإساءة والضرر. إن مزيجاً مهماً بين الخيانة على الصعيد الكلامي والضرر على صعيد الملك هو الحيلة التي هي صورة سيئة في آن معاً للسخرية والمهارة. وفي هذه الحال فإن ثقة الآخر تستغل مرتين. ماذا عسانا أن نقول بعد عن الاستمرارية الصلبة لكل أشكال العنف الجنسي،

(*) قانون قديم يُمنَح الواحد بموجبه الحق بالوصاية على الآخر، أو في حجزه أو سجنه، وقد تطور كثيراً خصوصاً في إنجلترا، فانبثقت مؤسسات للدفاع عن حرية الفرد وعدم توقيفه اعتباطياً، وهو هنا حق الحضانة أو الحراسة القانونية، أو المقاضاة (المترجم).

ابتداءً من التحرش الجنسي بالنساء إلى الاغتصاب، مروراً بكل عذابات النساء اللواتي يتعرضن للضرب والأطفال الذين تساء معاملتهم؟ داخل حميمية جسد ـ لجسد تتسرب الأشكال الماكرة للتعذيب.

إن هذا المسار المخيف ـ وغير المكتمل ـ لأشكال الشر داخل البعد البينذاتي الذي تقيمه الرعاية، له مقابله في تعداد المحظورات والممنوعات التي تأتي من القاعدة الذهبية، وذلك بحسب نوعية صنف التفاعل والتشارك في العمل: لا تكذب، لا [258] تسرق، لا تقتل، لا تمارس التعذيب. في كل مرة أخلاق الواجب تردّ على العنف. وإن كانت الوصية لا تستطيع إلا أن تتخذ شكل المنع فذلك بالضبط بسبب الشر: عن كل أشكال الشر تجيب أخلاق الواجب بكلمة لا. هنا يكمن من دون شك السبب الأخير الذي يجعل الشكل السلبي للمنع حصيناً في حرز حريز. إن فلسفة أخلاق الواجب تعترف عن طيب خاطر بهذا، وخصوصاً أنها أثناء هذا الهبوط إلى الجحيم لم يغب عن بالها أولية الأخلاق على أخلاق الواجب. وبالفعل فعلى صعيد الاستهداف الأخلاقي فإن الرعاية، بما هي تبادل مشترك لتقدير الذات، هي إيجابية من أولها حتى آخرها، وهذا الإيجاب الذي يمكن أن نصفه بأنه أصلي هو الروح الخفية للمنع. إنه هو في المنحى الأخير الذي يسلح غضبنا ونقمتنا أي رفضنا للإهانة اللاحقة بالغير.

لنبدأ الآن في معالجة الشق الثاني من حجتنا القائلة بأن الاحترام الواجب نحو الأشخاص الذي تطرحه الصيغة الثانية للأمر المطلق الكانطي[43]، هو على صعيد أخلاق الواجب، في نفس

---

(43) إننا نقرأ الصيغة الكانطية: «إفعل على نحو تعامل فيه الإنسانية في شخصك كما في شخص كل واحد آخر كغاية دوماً، وفي الوقت عينه، لا كمجرد وسيلة على الإطلاق». انظر: Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, [IV, 429], p. 295.

النسبة قياساً إلى الاستقلال الذاتي، التي كانت فيها الرعاية على صعيد الأخلاق، قياساً إلى استهداف الحياة الجيدة الخيّرة. والحال أن هذه العلاقة الأخيرة كانت لها صفة خاصة بها، وهي أن الاستمرارية بين المرحلة الأولى والثانية للاستهداف الأخلاقي كانت على حساب قفزة حقيقية، فالغيرية جاءت تحطم ما يدعوه ليفيناس «انعزال» الأنا؛ بهذا الثمن فقط استطاعت الرعاية أن تظهر فيما بعد كالجهة الأخرى لاستهداف «الحياة الخيّرة». والحال، إنه عند كانط يبدو الحال مختلفاً: إن الصيغة الثانية للأمر المطلق قد عولجت بوضوح على أنها تطوير للصيغة العامة للأمر: «إفعل فقط بحيث تكون مسلّمة إرادتك صالحة دوماً وفي نفس الوقت كمبدإ لقانون كلّي كوني عام»[44]. في ضوء ديالكتيك الرعاية الحميم يتبدى الأمر المطلق الكانطي الثاني وقد أصبح مركز توتر بين الكلمتين الأساسيتين: كلمة إنسانية وكلمة الشخص كغاية في حد ذاتها. إن فكرة الإنسانية تأتي بما هي لفظ مفرد [259] (جزئي) على أثر الكلية العامة المجردة التي تدير مبدأ الاستقلال الذاتي، من دون مراعاة الأشخاص؛ وعلى العكس من ذلك إن فكرة الأشخاص كغايات في حد ذاتها تتطلب أن نأخذ بعين الاعتبار تعددية الأشخاص، من دون أن نستطيع مع ذلك أن نقود هذه الفكرة إلى فكرة الغيرية. والحال، أن كل شيء في حجة كانط الصريحة البينة يهدف إلى تفضيل الاستمرارية التي تضمنها فكرة الإنسانية، مع مبدإ الاستقلال الذاتي، على حساب الانقطاع غير المعلن الذي يشكله الإدخال المفاجئ لفكرة الغاية في حد ذاتها، والأشخاص كغايات في حد ذاتها.

(44) لقد أثرنا سابقاً نصوص كتاب *Fondements de la métaphysique des moeurs* التي تشير إلى أن التفسير يتبع خيط المقولات: «من شكل (صورة) الإرادة (من كليتها وكونيتها) إلى تعددية المادة وكثرتها (أغراض أي غايات) ومن هناك إلى المجموع أو النسق بأكمله وشموليته». (المصدر نفسه، [IV، 436]، ص 304).

ولكي نوضح هذا التوتر المستتر في بيان كانط، بدا لنا أنه من المناسب أن نلجأ إلى القاعدة الذهبية، لما كانت تمثل الصيغة الأسهل للمرور من الرعاية إلى الأمر المطلق الكانطي الثاني. حين نضع القاعدة الذهبية في هذا الموقع الوسط فإننا نمنح أنفسنا إمكانية معاملة الأمر المطلق الكانطي كما لو كان شكلنة (formalisation) (الصياغة بشكل صوري) للقاعدة الذهبية.

وبالفعل، فإن القاعدة الذهبية هي التي تفرض علينا بداية الأرضية الجديدة التي ستحاول الشكلانية أن تفرض نفسها عليها. إن ما يدعوه كانط «المادة» أو «التعددية» (الكثرة) هو بالضبط هذا الحقل للتشارك في العمل حيث هناك إرادة تمارس سلطتها ـ على إرادة أخرى وحيث ترد قاعدة المعاملة بالمثل على عدم التماثل الأصلي بين الفاعل الحقيقي ومتلقي الفعل أو المنفعل به. إن عملية الشكلنة حين نطبق عليها قاعدة المعاملة بالمثل هذه التي تساوي بين الفاعل والمتلقي، تميل إلى أن تكرر، في هذا الحقل الجديد للتعددية، المرور في امتحان قاعدة التعميم الكلي (الكوني) الذي حقق انتصار مبدإ الاستقلال الذاتي. هنا يدخل في اللعبة أفهوم الإنسانية الموضوع فوق قطبية الفاعل والمتلقي (المنفعل). وبهذا الصدد فإن أفهوم الإنسانية يمكن أن يعتبر التعبير الجمعي لمطلب التعميم الكلي الضروري لاستنباط الاستقلال الذاتي، وبالتالي من أجل الانتشار الجمعي لمبدإ الاستقلال الذاتي نفسه. إن أفهوم الإنسانية الذي أدخل كحد متوسط بين تنوع الأشخاص سيكون من نتائجه تخفيف وجود الغيرية إلى حد إجلائها، مع أنها هي التي كانت في أصل هذا التنوع نفسه وقد أعطته الطابع الدرامي العلاقة غير المتساوية لسلطة إرادة على أخرى التي وقفت في وجهها القاعدة الذهبية.

إن مقصد الشكلنة هذا الذي تعبّر عنه الفكرة المتوسطة للإنسانية، يبدو جلياً حين ندرك مقدار المسافة التي يضعها كانط

بينه وبين القاعدة الذهبية (التي قلّما يستشهد بها وإن فعل فمع بعض الاحتقار). إن هذا الحذر يفسره الطابع الناقص صورياً (شكلانياً) للقاعدة الذهبية. وهذه الأخيرة يمكن بالطبع اعتبارها صورية (شكلانية) جزئياً عندما لا تقول ما يحب الغير أو يكره أن نصنعه [260] معه. وفي المقابل فإنها شكلية (صورية) بطريقة غير مكتملة حين تقوم بالإرجاع إلى الحب والكره: إنها تدخل بهذا شيئاً يعود إلى ميدان الميول. إن امتحان التعميم الكلي يلعب هنا دوره كاملاً: إنه يبعد كل مرشح لا ينجح في اختباره. كل درجات عملية التطهير التي قامت سابقاً لمصلحة مبدإ الاستقلالية الذاتية نجدها هنا من جديد. الحب والكره هما بمثابة المبدأين الذاتيين للمسلمات التي بما هي وقائع تجريبية لا تتماشى مع مطلب الكلية (الكونية)، من ناحية أخرى فإن الحب والكراهية هما رغبتان معاديتان بالقوة للقاعدة، وبالتالي فإنهما تدخلان في الصراع بين المبدإ الذاتي والمبدإ الموضوعي. أضف إلى ذلك، إنْ نحن أخذنا بعين الاعتبار الفساد الحاصل بسببَ هذه الانفعالات، فعلينا أن نعترف بأن قاعدة المعاملة بالمثل ينقصها مقياس يفصل ويستطيع أن يحسم أثناء حالات الانفعالات هذه، وأن يميز بين ما هو مطلب مشروع وما هو مطلب غير مشروع. وينتج من مثل هذا النقد أن أية صلة مباشرة بين الذات والآخر غير الذات لا يمكن أن تقام، من دون أن نسمي ما هو، في شخصي وفي شخص الغير، يستحق الاحترام. والحال إن البشرية حين لا نأخذها بالمعنى التوسعي التمددي (الماصدق) أو المعنى التعدادي لمجموع الكائنات البشرية بل بالمعنى المفهومي(*)

(*) يستعمل ريكور هنا مفهومين أساسيين من مفاهيم المنطق هما الماصدق (extension) ويعني كل الأفراد الداخلين تحت محمول معين، ومن هنا فإن الماصدق بالنسبة إلى الإنسان هو امتداده ليشمل كل أفراد البشرية، والمفهوم (compréhension) وهو يشير إلى مدلول أحادي هو صفته أي مضمون موضوعه، وهو هنا إنسانية الإنسان (المترجم).

(compréhensive) أو المبدئي لما يجعلنا جديرين بالاحترام، ليست شيئاً آخر سوى الكلية (الكونية) وقد نظرنا إليها من وجهة نظر تعددية الأشخاص: وهذا ما يسميه كانط «الموضوع» أو «المادة»(45).

بهذا الصدد ليس القصد الكانطي موضع شك: من حاول أن يعترض بأن فكرة الإنسانية تقف حاجزاً في المقابلة وجهاً لوجه بين الذات ـ عينها والآخر، يمكننا أن نرد عليه مستوحين من روح فلسفة كانط: إن كنت تقبل بأن تكون قاعدة التعميم الكلي (الكوني) هي شرط ضروري للمرور من الاستهداف الأخلاقي إلى المعيار الأخلاقي الواجبي على مستوى مكونته الأولى فعليك أن تجد من أجل مكونته الثانية ما يعادل الكلية (الكونية) التي كانت [61 قد تطلبتها المكونة الأولى، وهذا المعادل ليس سوى فكرة الإنسانية: إن هذه الأخيرة تمثل البنية الحوارية نفسها التي تمثلها الرعاية، غير أنها تستبعد منها كل غيرية جذرية، مكتفية بأن تقود مبدأ الاستقلال الذاتي للوحدة الذي لا يقيم حساباً للأشخاص، إلى التعددية والكثرة. بعد هذا فإن هذا التعدد داخل الكلي

---

(45) إن هذا الانتقال من الوحدة إلى التعددية يجد ما يؤيده في غائية كتاب *La Critique de la faculté de juger*، التي ذكرناها سابقاً بمناسبة معالجاته قضية الشر الجذري التي تضع الاستعداد للشخصية عند الإنسان بما هو كائن عاقل ومسؤول بمنزلة أعلى من منزلة الاستعداد عند الإنسان بما هو كائن حي، للحيوانية. انظر: **Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, 1968, p. 45; et 1986, [VI, 261], p. 37.**

إن هذه الغائية القائمة على أفهوم الاستعداد الأصلي للخير لدى الطبيعة البشرية ليس من السهل فصلها كلية عن الغائية ذات الطابع الأرسطوطاليسي التي تظل راسخة في أنتروبولوجيا الرغبة. وبهذا الصدد فإنّ القطيعة الكانطية ربما لم تكن جذرية بالقدر الذي شاءه كانط لها أو اعتقد أنه يحققه. إن نقدنا للنقد الكانطي يجد هنا إحدى نقاط تطبيقه. إن أحد آثار الأزمة التي أثارتها الشكلانية الأخلاقية الواجبية هو أن يعاد، على صعيد شروط تحقيق الحرية والمبادئ الأخلاقية التي تنظمها، إدخال شيء شبيه بما هو «خيرات للجنس كله» و«ثروات اجتماعية». من دون إضافة هذه المفاهيم ذات التوجه الغائي الواضح، فإننا لا نرى ما يمكن أن تضيفه الفكرة «المادية» للإنسانية إلى الفكرة «الصورية الشكلانية» للكلية (الكونية).

(الكوني) يؤكد استعادياً حجة أن الذات التي يتضمنها تفكرياً الأمر القاطع الصوري (الشكلاني) لم تكن ذات طبيعة وحدانية (monologique)، بل كانت فقط غير مكترثة للتمييز بين الأشخاص، وبهذا المعنى كانت قادرة على أن تدخل في ميدان تعدد الأشخاص. والحال أن هذا الدخول هو الذي يثير مشكلة. إن كانت الحجة المؤيدة لأولية الأمر القاطع المطلق تكفي ذاتها بذاتها، في صياغتها العامة، بالنسبة إلى الصياغة الثانية للأمر المطلق فإن هذا يقود إلى سحب كل أصالة لمبدإ الاحترام الواجب نحو الأشخاص في تنوعهم.

هنا مفهوم الشخص بوصفه غاية في حد ذاتها يأتي ليقيم التوازن مع مفهوم الإنسانية، لأنه يدخل في صياغة الأمر المطلق نفسه التمييز بين «شخصك» و«شخص كل بشري آخر». مع الشخص فقط تأتي التعددية. إن هذا التوتر المفاجئ داخل صيغة تبدو متجانسة يبقى مخفياً لأن اختبار التعميم الكلي الكوني الجوهري في تثبيت الاستقلال الذاتي، يستمر مع إزالة المسلمة المقابلة: لا تعامل الإنسانية إطلاقاً كوسيلة فقط. ألم يكن مبدأ المنفعة المرشح الأول لمنصب «الخيّر من دون قيد» والذي استبعد منذ الصفحات الأولى لكتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**؟ غير أن مقارنة الحجة هنا تخفي الانقطاع الذي أدخلته فكرة الشخص كغاية في حد ذاتها. شيء جديد قد قيل حين أصبحت مفاهيم «المادة» و«موضوع» الواجب متطابقة مع مفاهيم الغاية في حد ذاتها. ما قيل هنا كجديد هو بالضبط ما كانت تعلنه القاعدة الذهبية على مستوى الحكمة الشعبية، قبل أن تمر في غربال النقد. إن القصد الأعمق هو الذي يخرج هنا وقد توضَّح وتطهَّر. وبالفعل فماذا يعني أن أعامل الإنسانية في شخصي وفي شخص الغير كوسيلة سوى أن أمارس على إرادة الغير هذه السلطة، التي كانت متحفظة حين كانت مجرد تأثير، فانطلقت الآن من عقالها في كل

أشكال العنف لتبلغ ذروتها في التعذيب؟ وما الذي يعطي الفرصة، أمام هذا الانزياح نحو العنف، للسلطة التي تمارسها إرادة على إرادة أخرى، سوى عدم التماثل الأصلي بين ما يفعله أحدهم وما يُعمل مع الآخر؟ إن القاعدة الذهبية والأمر المطلق بالاحترام [262] الواجب للأشخاص ليس لهما فقط الأرضية نفسها للممارسة، بل لهما أيضاً الاستهداف عينه: إقامة التبادل والمعاملة بالمثل يسود غياب التعامل بالمثل. وخلف القاعدة الذهبية يعود إلى الظهور الحدس الملازم للرعاية، وهو حدس الآخرية الحقيقية الكائنة في جذر تعددية الأشخاص. وفي مقابل هذا الثمن فإن الفكرة الموحدة والواحدة للإنسانية لا تعود تبدو كنسخة ثانية للتعميم الكلي (الكوني) الذي يعمل داخل مبدإ الاستقلال الذاتي، في حين أن الصيغة الثانية للأمر القاطع المطلق تجد من جديد أصالتها بأكملها.

حين فعلنا هذا هل خرجنا عن نص كانط؟ إن أصالة ما نطالب به من أجل فكرة الشخص كغاية في حد ذاتها تؤكده نصوص **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** التي تعطينا برهاناً مستقلاً عن الترابط بين الشخص والغاية في حد ذاتها: «ولكن لنفترض أن هناك شيئاً وجوده في حد ذاته له قيمة مطلقة، شيئاً كغاية في حد ذاتها يمكن أن يكون مبدأ لقوانين متعينة، عندئذ وفي هذا، وفي هذا الشيء فقط، يوجد مبدأ أمر قاطع مطلق محتمل، أي مبدأ قانون عملي. والحال فإني أقول: الإنسان، وبشكل عام كل كائن عاقل، يوجد كغاية في حد ذاتها، وليس فقط كوسيلة يمكن هذه الإرادة أو تلك أن تستعمله حسبما تريد؛ في كل أعماله، أكانت تلك التي تخصه أو تلك التي تخص غيره من الكائنات العاقلة، يجب أن يعتبر دوماً وفي الوقت نفسه كغاية»[46]. كانط يخلق هنا

(46) Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, [IV, 428], p. 293.

توازياً غريباً بين مبدإ الاستقلال الذاتي ومبدإ احترام الأشخاص، وذلك ليس على مستوى المحتوى، ولكن على مستوى «البرهان». وبالطريقة عينها يتم الإقرار المباشر بالاستقلال الذاتي ومفهوم الشخص كغاية في حد ذاتها. إن الشعور (أو الوعي) بهذه الاستقلالية الذاتية، يسميها كانط، كما كنا قد أشرنا إلى ذلك سابقاً، «واقعة من وقائع العقل»، أي واقعة أن أخلاق الواجب قائمة وموجودة. والحال إنه الآن يقال بأن أخلاق الواجب توجد لأن الشخص نفسه يوجد كغاية في ذاتها(47). وبتعبير آخر فإننا قد عرفنا دوماً الفرق بين الشخص والشيء: يمكننا الحصول على الثاني وأن نستبدله وأن نستعمله؛ في حين أن طريقة وجود الشخص هي بالضبط أنه لا يمكن الحصول عليه، ولا استعماله [263] ولا استبداله(48). إن الوجود يكتسب هنا الطابع العملي والأنطولوجي: العملي بمعنى أنه في طريقة العمل والتصرف ومعاملة الآخر يمكننا التحقق من أحوال الوجود؛ والأنطولوجي، بمعنى أن القضية «الطبيعة العاقلة توجد كغاية في ذاتها» هي قضية وجودية. فإن لم تقل الوجود فإنها تقول الوجود ـ هكذا. هذه القضية، التي يمكن أن نقول عنها بأنها ذات طبيعة أنطولوجية ـ عملية تفرض نفسها دون واسطة. ويمكن أحدهم أن يعترض بأن هذه القضية توجد في القسم الثاني من كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، وبالتالي قبل الربط الحاصل في القسم الثالث بين العالم النوميني(*) والحرية العملية، لهذا فإن كانط يلاحظ في

---

(47) يعود كانط إلى هذه النقطة بإلحاح: «هوذا أساس هذا المبدإ: الطبيعة العاقلة توجد كغاية في ذاتها. والإنسان يتصور كذلك وجوده الخاص به» (sein eignis Dasein). (المصدر نفسه، [IV، 429]، ص 294).

(48) «... الكائنات العاقلة تدعى أشخاصاً لأن طبيعتهم تشير إليهم مسبقاً كغايات في حد ذاتها أي بتعبير آخر كشيء لا يمكن أن يستخدم فقط كوسيلة». (المصدر نفسه، [IV، 429]، ص 294).

(*) نسبة إلى النومين (noumène) الشيء في ذاته، أو الحقائق المطلقة التي =

الهامش: «هذه القضية أتقدم بها هنا كمصادرة. وسأعطيك الأسباب في القسم الأخير»[49]. غير أن انتماء الكائنات العاقلة لعالم المعقولات وهو عالم لا يمكن أن يكون موضوعاً لأية معرفة كانت، لا يضيف أية زيادة إلى عملية الربط المسلّم به هنا بين وضع الشخص والوجود كغاية في ذاتها: «إن العقل العملي حين يدخل نفسه هكذا بالفكر في عالم المعقولات لا يتجاوز بأي شيء حدوده، إنه لا يتجاوز حدوده إلا إذا أراد، حين يدخل هذا العالم، أن يدرك ذاته هناك وأن يحس هناك بذاته»[50].

وفي المحصلة، هل نجح كانط في التمييز، على صعيد أدبيات الواجب حيث يقف، أن يميز بين الاحترام الواجب للأشخاص والاستقلال الذاتي؟ نعم ولا. نعم، بقدر ما كان أفهوم الوجود كغاية في ذاتها مختلفاً عن أفهوم إعطاء المرء لنفسه عينها قانوناً، وبالتالي فإن التعددية التي كانت تنقص فكرة الاستقلال الذاتي قد أُدخلت مباشرة مع فكرة الشخص كغاية في ذاتها. لا، بقدر ما إننا نجد في تعابير من مثل «الإنسان» «كل كائن عاقل»، «الطبيعة العقلانية» إن الغيرية قد منعت من أن تظهر إلى العلن عن طريق فكرة الكلية (الكونية) التي تحاصرها بواسطة فكرة الإنسانية[51].

= ميّزها كانط من الظواهر (phénomènes) التي تشكل وحدها موضوع المعرفة (المترجم).

(49) المصدر نفسه، [IV، 429]، ص 294.

(50) المصدر نفسه، [IV، 458]، ص 330.

(51) من الملاحظ تبادل استعمال صيغة المفرد وصيغة الجمع في الصياغات الكانطية. صيغة المفرد: «الطبيعة العاقلة توجد كغاية في ذاتها». صيغة الجمع: «إن الكائنات العاقلة تدعى أشخاصاً لأن طبيعتهم قد سبق فسمّتهم غايات». ومن هذا السجل الثاني تخرج فكرة عدم إمكانية استبدال الأشخاص، التي جاءت مباشرة من التعارض بين الغاية والوسيلة: الأشخاص «هم **غايات موضوعية** أي إنهم أشياء وجودها هو غاية في حد ذاتها، بل غاية لا يمكن استبدالها بأية غاية أخرى، وعلى =

ولكي نوضح هذا النشاز داخل الأمر القاطع المطلق عند كانط أَوَلم يكن من حقنا أن نرى في هذا الأمر شكلنة للقاعدة [264] الذهبية التي تشير بشكل موارب إلى عدم التماثل الأولي الذي تنبثق منه سيرورة تكوين الضحايا، والتي تعارضها القاعدة الذهبية بطلب المعاملة بالمثل (réciprocité)؟ أَوَليس من حقنا أيضاً أن نسمع من خلف القاعدة الذهبية صوت الرعاية الذي يطلب بألا تغيب تعددية الأشخاص وغيريتهم عن طريق الفكرة الشاملة للإنسانية؟

3 ـ من الحس بالعدالة إلى «مبادئ العدل»

في أن قاعدة العدالة تعبّر، على صعيد المؤسسات، عن التطلب المعياري نفسه، لصوغ الأدبياتي الواجبي نفسه، الذي تعبر عنه الاستقلالية الذاتية على الصعيد السابق للتحاور، واحترام الأشخاص على المستوى التحاوري والبينشخصي، فإن هذا أمر لا يفاجئ أحداً، إذ إن الشرعية تبدو وقد اختصرت كل الرؤية الأخلاقية الواجبية للعالم. وفي المقابل فإن نسب تصور أدبياتي واجبي للعدل ـ ندعوه نحن مع ش. بيريلمان (Ch. Perelman) قاعدة العدالة ـ إلى حس بالعدالة ما زال ينتمي إلى الاستهداف الأخلاقي، يستدعي منا تبريراً مختلفاً. إن مثل هذا النسب عليه أن يملك العديد من الحجج، إن كان علينا لاحقاً أن نفهم أي نوع من الملاذ يبقى الحس بالعدالة، حين تحار أدبيات الواجب أية جهة تختار، في الصراعات التي تثيرها.

لنذكّر بمكتسبات الصفحات التي كرسناها للحس بالعدالة في الدراسة السابقة. لقد قلنا إن فضيلة العدل تنطبق أولاً على

= الغايات الموضوعية أن تضع نفسها في خدمتها، **فقط** كوسائل». (المصدر نفسه، [IV، 428]، ص 294).

المؤسسات. ونحن نفهم بالمؤسسات البنى المتنوعة لإرادة العيش معاً والتي تضمن لهذه الأخيرة الديمومة والتماسك والتمايز، وقد نتج من ذلك موضوع هو موضوع التوزيع الذي يتضمنه كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** تحت عنوان العدل التوزيعي. وهذا المفهوم للتوزيع هو الذي سنعود إليه وقد وضع في النقطة المفصلية التي تصل الاستهداف الأخلاقي ووجهة النظر الأدبياتية الواجبية. إن أفكار التقاسم العادل والحصة العادلة تنتمي إلى الاستهداف الأخلاقي تحت كنف فكرة المساواة. غير أنه إن كانت فكرة الحصة العادلة هي الإرث الذي تتركه فلسفة الأخلاق إلى الواجبية (فلسفة أخلاق الواجب)، فإن هذا الإرث مليء بالالتباسات الخطيرة، وعلى وجهة نظر أدبيات الواجب أن توضحها، حتى لو اقتضى الأمر تحويلها لاحقاً إلى الحكم بحسب الظرف والوضع وبحدة إضافية. إن أول الالتباسات تختص بفكرة الحصة العادلة نفسها، فقد يكون التشديد على «الفصل» بين ما ينتمي إلى أحدهم ويقصي الآخر، وقد يكون هذا التشديد على صلة «التعاون» التي يقيمها التقاسم أو يقوّيها. لقد استطعنا أن [65] نختتم تفكيرنا حول الحس بالعدالة بقولنا إنه يميل في آن معاً نحو الحس بالدين المتبادل والحس بالفائدة غير المغرضة. ونحن سنرى أن وجهة النظر المعيارية الواجبية سترجح المعنى الثاني الذي يميل نحو الفردانية على المعنى الأول الذي يمكن اعتباره، من دون تردد، بالجماعي. التباس آخر: إن كانت المساواة هي القوة الأخلاقية للعدالة، فكيف يمكن تبرير ازدواجية العدل بحسب الاستعمالين الخاصين بالمساواة، المساواة البسيطة أو الحسابية، والتي بحسبها تكون كل الحصص متساوية، والمساواة التناسبية التي تكون بحسب المساواة هي مساواة النسب والتي تفترض وجود أربعة عناصر، وليس وجود مساواة في الحصص؟ ولكن نسبة ماذا إلى ماذا؟ وماذا نستطيع أن نقول اليوم كي نبرر بعض

اللامساواة الحاصلة باسم حس بالعدالة أكثر تعقيداً؟ هنا أيضاً يستطيع المعيار الواجبي أن يحسم الأمر، ولكن بأي ثمن؟ ألن يكون أيضاً لمصلحة حساب حذر يكون الحس بالانتماء ضحيته؟ غير أن الإرث الأساسي الذي تتركه فلسفة الأخلاق إلى أخلاق الواجب هو فكرة العادل عينها، التي تنظر بعد اليوم إلى الجهتين: إلى جهة «الجيد الخير» بما هي امتداد (الماصدق) للرعاية إلى «كل واحد» من كل أفراد المجتمع الذين هم بلا وجه نعرفه، وإلى وجهة «الشرعي»، ذلك أن الاعتبار الذي يحظى به العدل يبدو وقد تحلل في الاعتبار الذي يحظى به القانون الوضعي. إن الحرص على توضيح هذا الالتباس الأساسي هو الذي يحرك كل المحاولات القائمة من أجل انتزاع كل أساس غائي من فكرة العدالة كي يبقي لها وضعاً أدبياتياً واجبياً فقط. وعن طريق شكلنة شبيهة جداً بتلك التي استطعنا تطبيقها في الجزء السابق على القاعدة الذهبية أمكننا تقديم اقتراح بتأويل واجباتي محض للعدل. وعلى هذه الشكلنة وعليها وحدها بشكل حصري سنتكلم في الصفحات التالية.

إن نحن استبقنا حجتنا الأخيرة فإننا نستطيع أن نعلن بأن مثل هذه الشكلنة تبلغ هدفها في تصور إجرائي محض للعدالة. وعندها فإن المسألة تصبح بأن نعرف أن كل مثل هذا الاختزال لا يترك بقية تتطلب عودة معينة إلى وجهة النظر الغائية، وليس ذلك على حساب تعديل في الإجراءات الشكلانية المُشكّلة، ولكن باسم طلب هذه الإجراءات عينها هي التي تعطيه صوتاً، بالطريقة التي سنقول عنها في حينه. غير أن علينا أن نكسب الحق في هذا النقد بأن نصاحب بقدر ما نستطيع سيرورة شكلنة فكرة العدالة التي تستمد منها وجهة النظر الواجباتية كل مجدها.

إن المقاربة الأدبياتية الواجبية لم تستطع أن تغرس أقدامها في الحقل المؤسساتي حيث تطبق فكرة العدالة إلا بفضل الترابط [260]

مع الإرث التعاقدي، أو بتعبير أدق مع القصة الخيالية لعقد اجتماعي استطاعت بفضله مجموعة من الأفراد أن تنجح في تخطي حالة طبيعية، من المفترض أنها بدائية، لكي تصل إلى حالة الحق والقانون. هذا اللقاء بين منظور أدبياتي عن قصد بما يختص بفلسفة أخلاق الواجب والتيار التعاقدي ليس فيه أي شيء من الأمر العرضي. إن قصة العقد لها كهدف وكوظيفة أن تفصل العادل عن الجيد الخيّر بأن تحل إجراءات تداول وهمي محلَّ كل التزام سابق خاص بما يسمى ثروة مشتركة. وبحسب هذه الفرضية فإن الإجراءات التعاقدية هي المفترض فيها أن تنتج مبدأ العدل أو مبادئه.

إن كان يكمن هنا الرهان الأساسي، فإن المسألة اللاحقة ستكون معرفة ما إذا كانت النظرية التعاقدية كفيلة بأن تحل مقاربة إجرائية مكان أي تأسيس لفكرة العدالة، مكان أي اقتناع يتعلق بالصالح العام المشترك للمجموعة، للجماعة السياسية (politéia) للجمهورية أو **للكومنولث**. يمكننا أن نقول بأن العقد أو التعاقد يحتل، على مستوى المؤسسات، المكان الذي تحتله الاستقلالية الذاتية على المستوى التأسيسي لأخلاقيات الواجب. إن هذا يعني: حرية متحررة كفاية من شوائب الميول تعطي نفسها قانوناً هو بالضبط قانون الحرية نفسها. ولكن في حين أننا نستطيع أن نقول بأن الاستقلال الذاتي يمكن أن يدعى واقعة آتية من العقل، أي إنه واقعة أن أخلاق الواجب أمر موجود، فإن العقد لا يمكن أن يكون أكثر من قصة متخيلة، قصة مؤسسة طبعاً، كما سنرى ذلك، غير أنها تظل قصة، لأن الجمهورية ليست واقعة قائمة كما هو الحال مع الشعور الذي يتأتى من معرفة مضطربة ولكنها جازمة بأن الإرادة الحسنة هي التي تشكل وحدها الخير من دون قيد، والتي فهمت دوماً وقبلت القاعدة الذهبية التي تساوي بين الفاعل الحقيقي للعمل ومتلقّيه. غير أن الشعوب التي استعبدت آلاف

السنين هل تعلم - بفضل هذه المعرفة الخاصة بالإقرار - أنها سيدة نفسها؟ أو أن الواقعة الحقيقية هي أن الجمهورية لم تؤسس بعد، وأنها لا تزال قيد التأسيس، وأنها لن ترى النور حقاً على الإطلاق؟ عندها تبقى أمامنا الحكاية الوهمية للعقد لمعادلة التصور الأدبياتي الواجبي للعدالة بالمبدإ الأخلاقي للاستقلال الذاتي، وللشخص كغاية في حد ذاتها.

إن لغز تأسيس الجمهورية الذي بقي من دون حل يظهر من خلال صياغة العقد، سواء أكان ذلك عند روسو[52] أو عند كانط[53]. عند الأول علينا أن نلجأ إلى مشترع كي نخرج من متاهة السياسي. أما عند الثاني فإن الصلة مفترضة ولكنها غير [26 مبررة بين الاستقلالية الذاتية أو التشريع الذاتي والعقد الاجتماعي الذي به يتخلى كل عضو من جماعة معينة عن حريته المتوحشة كي يستعيدها بصورة حرية مدنية بما هو عضو في جمهورية.

---

(52) Rousseau, *Du contrat social*, livre 2, chap. 7.

(53) إننا نقرأ في الفقرة 46 من *La Doctrine du droit* ما يلي: «إن السلطة التشريعية لا يمكن أن تعود إلا إلى الإرادة الموحدة للشعب. وبالفعل فإنه لما كان منها سينبثق كل حق فعليها ألا تكون قادرة عن طريق قانونها على أن تلحق الظلم على الإطلاق، بأي شخص كان». ثم نقرأ بعد ذلك في الفقرة 47 ما يلي: «إن العمل الذي ينظم به شعب معين نفسه في دولة، فإن فكرة هذا العمل، بالمعنى الحقيقي للكلمة، والتي تسمح وحدها بالتفكير بشرعيته، هي العقد الأصلي الذي بموجبه الجميع (كأفراد أو جماعات omnis singuli) يتخلون عن حريتهم الخارجية للشعب، كي يجدوها بعد ذلك كأعضاء في جمهورية، أي كشعب وقد أصبح دولة. ولسنا نستطيع أن نقول بأن الإنسان في الدولة قد ضحّى بجزء من حريته الخارجية الفطرية من أجل غاية معينة، بل إنه قد تخلى كلياً عن حريته المتوحشة والتي لا يحكمها قانون، من أجل أن يلاقي حريته العامة داخل تبعية شرعية، أي في دولة قانونية، وبالتالي حريته كاملة، لأن هذه التبعية تنبثق من إرادته المشترعة الخاصة به نفسها».
انظر: Kant, *La Métaphysique des moeurs: 1ère partie: Doctrine du droit*, traduit par A. Philonenko (Paris: Vrin, 1971), pp. 196-198, et voir aussi, Ibid., sous la direction de F. Alquié, traduit par J. et O. Masson, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1986), tome III, [VI, 313], p. 578, et [VI, 315-316], p. 581.

إن هذه المشكلة التي لم تجد لها حلاً هي التي حاول رولز أن يجد لها حلاً هو واحد من أقوى الحلول التي عرفها زمننا المعاصر[54]. إن كان التعبير الإنجليزي fairness (الإنصاف) الذي ترجم إلى الفرنسية بالتعبير équité (إنصاف)، قد اقترح كمفتاح لمفهوم العدالة فذلك لأن الإنصاف يَسِمُ الوضع الأصلي للعقد الذي من المفترض أن تنبثق منه عدالة مؤسسات القاعدة. رولز يتبنى إذاً كلية فكرة وجود عقد أصلي بين أشخاص أحرار وعقلانيين همهم أن يدافعوا عن مصالحهم الفردية. التعاقدية والفردانية تسيران هكذا يداً بيد. إن نجحت مثل هذه المحاولة فإن تصوراً إجرائياً صرفاً للعدالة يتحرر من كل الافتراضات المسبقة المتعلقة بالخير، وليس ذلك فقط بل إنه يحرر بصورة نهائية العادل من وصاية الخير، أولاً على صعيد المؤسسات ثم امتداداً (عن طريق الماصدق) على صعيد الأفراد والدول ـ الأمم (Etats-nations) التي تعتبر كأفراد كبار. ولكي ندرك إدراكاً صائباً التوجه المعادي للغائية لنظرية رولز حول العدالة، علينا أن نقول بأن نظريته ليست موجهة بشكل بيّن واضح إلا ضد صيغة غائية معينة للعدالة، وهي صيغة النفعية التي سادت مدة قرنين في عالم اللغة الإنجليزية، ووجدت في جون ستيورت ميل (John Stuart Mill) وسيدغويك (Sidgwick) محامييها الأفصحين. أفلاطون وأرسطو لا يحظيان إلا ببعض الهوامش. وبالفعل فإن النفعية هي مبدأ غائي بمعنى أنه يعرّف العدالة على أنها الحد الأقصى للخير للعدد الأكبر من الناس. أما بخصوص هذا الخير المطبق على المؤسسات فإنه ليس سوى استنتاج متجاسر (تمديد خارجي) (extrapolation) لمبدإ اختيار مبني على صعيد الفرد، مبدإ يقول بأن لذة بسيطة أو إشباعاً مباشراً يجب التضحية بهما لصالح لذة

(54) John Rawls, *Théorie de la justice*, traduit par C. Audard (Paris: Editions du Seuil, 1987).

[26 أو إشباع أكبر مع أن تحقيقهما أبعد. إن أول فكرة تأتينا هي أن هناك هوة بين التصور الغائي للنفعية والتصور الأدبياتي الواجبي بشكل عام: حين نمدد، وبالتالي نعمم من الفرد إلى مجموع المجتمع، كما تفعل النفعية، فإن أفهوم التضحية يأخذ منحى مخيفاً: لا يعود الأمر يتعلق بالتضحية بلذة خاصة ولكن بفئة اجتماعية بأكملها؛ إن النفعية كما يقول أحد تلامذة رينيه جيرار (René Girard) الفرنسيين، وهو جان ـ بيار دوبوي(55) (Jean-Pierre Dupuy) تحوي ضمناً وبشكل خفي مبدأ أضحوياً يوازي شرعنة استراتيجية كبش الفداء. إن الرد الكانطي هو بأن صاحب الحظ الأقل في قسمة غير متساوية للمنافع يجب ألا يضحَّى به، لأنه شخص، وهذه طريقة معينة للقول بأنه على خط المبدإ الأضحوي، فإن الضحية المحتملة للتوزيع ستعامل كوسيلة وليس كغاية. وبمعنى ما فإن هذا هو اقتناع رولز، كما سأحاول أن أبرهنه بعد قليل. غير أنه إن كان هذا هو اقتناعه فإنه ليس حجته. والحال أن الحجة وحدها هي التي تؤخذ في الحسبان. إن الكتاب بأكمله هو عبارة عن محاولة لكي يحول مسألة التأسيس لصالح مسألة الاتفاق المتبادل، وهو بالضبط موضوع كل نظرية تعاقدية للعدالة. إن النظرية الرولزية في العدالة هي من دون أدنى شك نظرية أدبياتية واجبية من دون أساس متعالٍ (ترنسندنتالي). لماذا؟ لأن وظيفة العقد الاجتماعي هي استخراج محتويات مبادئ العدالة من إجراء منصف (fair)، من دون أي التزام بالنسبة إلى المعايير الموضوعية المفترضة للعادل، وذلك على ما يؤكد رولز، لداعي الخوف من العودة في النهاية إلى إدخال بعض الافتراضات المسبقة حول الخير. إن إعطاء حل إجرائي محض لمسألة العادل هو الهدف المعلن لكتاب **نظرية العدالة**. إجراء منصف من أجل

(55) Jean-Pierre Dupuy, «Les Paradoxes de théorie de la justice (John Rawls),» *Esprit*, no. 1 (1988), pp. 72 sq.

تنظيم عادل للمؤسسات، وهذا هو ما يدل عليه عنوان الفصل الأول، «العدالة كإنصاف».

بعد أن أنهينا هذه الاعتبارات التمهيدية، فلنتفحص الردود التي يأتي بها رولز على الأسئلة الثلاثة التالية: ما الذي يمكن أن يضمن عدالة وضع التداول الذي يمكن أن يخرج منه اتفاق خاص بالتنظيم العادل للمؤسسات؟ أية مبادئ سيتم اختيارها في هذا الوضع المتخيل للمداولة؟ أية حجة تستطيع أن تقنع الأطراف التي تتداول بأن تختار بالإجماع مبادئ رولز للعدالة، وليس كما [269] نستطيع أن نقول، ضرباً من ضروب النفعية؟

السؤال الأول يقابله افتراض **موقع أصلي** والمثل (القصة) (allegorie) الذي يرافقه وهو مثل «حجاب الجهل». لسنا بحاجة إلى أن نشدد كثيراً على الطابع غير التاريخي بل الفرضي لمثل هذا الموقع[56]. إن رولز يصرف جهداً كبيراً من تفكيره حول الشروط الواجب توفرها كي نستطيع أن نصف الوضع الأصلي بأنه منصف من كل النواحي. ولكي يوازن بين كل القيود فقد اخترع حكاية (fable) حجاب الجهل[57]. إن المقارنة، وكذلك غياب التماثل

---

(56) في الواقع فإن الموقع الأصلي قد جاء مكان الحالة الطبيعية حين اعتبر موقع مساواة. نحن نذكر بأن الحالة الطبيعية كانت توسم بحرب الجميع ضد الجميع، وكما يشير إليه ليو شتروس (Leo Strauss) فإنها كانت حالة كل واحد فيها كان مدفوعاً بالخوف من الموت العنيف، وبالتالي فإن الرهان عند هوبز (Hobbes) ليس العدالة بل الأمن. أما روسو وكانط فمن دون أن يشاركا هوبز أنتروبولوجيته المتشائمة، يصفان حالة الطبيعة على أنها من دون قانون ولا شريعة، أي إنها من دون أية سلطة تحكيم بين المطالب المتعارضة والمتضاربة. وفي المقابل فإن مبادئ العدالة يمكن أن تصبح موضع اختيار مشترك إن، وفقط إن، كان الوضع الأصلي منصفاً، أي إن كان متساوياً. والحال أنه لا يمكن أن يكون منصفاً إلا إذا كان في موقف فرضي.

(57) الفكرة هي التالية: «من السمات الرئيسية لهذا الوضع هناك واقعة هي أن أحداً لا يعلم مكانه في المجتمع، أو موقعه الطبقي أو وضعه الاجتماعي، كما أن أحداً لا يعرف المصير الذي سيناله في توزيع القدرات والمواهب الطبيعية، مثل =

اللذين تحدثنا عنهما سابقاً بين التأسيس الكانطي للاستقلال الذاتي والعقد الاجتماعي يفسران تعقيد الردود التي يعطيها رولز للسؤال المتعلق بالأشياء التي على الأفراد أن يعلموها، وهم واقعون تحت حجاب الجهل، كي يتوقف على خيارهم توزيع مكاسب وأضرار في مجتمع حقيقي حيث هناك خلف الحقوق، مصالح عديدة موضع رهان. من هنا جاء القيد الأول: على كل شريك أن يملك معرفة كافية حول بسيكولوجيا البشرية في ما يخص الأهواء والانفعالات والحوافز والدوافع الأساسية[58]. القيد الثاني: على الشركاء أن يعرفوا ما من المفترض في كل كائن عاقل أن يتمنى حيازته، وهي الثروات الاجتماعية الأولى التي من دونها تصبح ممارسة الحرية مطلباً فارغاً. بهذا الصدد فمن المهم أن نعلم بأن [270] احترام الذات ينتمي إلى لائحة الثروات الأولى هذه[59]. القيد الثالث: لما كان الخيار بين عدة تصورات للعدالة فعلى الشركاء أن يملكوا معلومات مناسبة بما يخص مبادئ العدالة موضع التنافس. عليهم أن يعرفوا الحجج النفعية، وبالطبع مبادئ رولز للعدالة، لأن الخيار ليس بين قوانين خاصة جزئية (particulières)،

= الذكاء والقوة إلخ. وسأذهب أنا نفسي إلى حد القول بأن الشركاء يجهلون حتى تصوراتهم الخاصة بهم للخير، أو ميولهم النفسانية الخاصة». انظر: Rawls, *Théorie de la justice*, p. 38.

(58) يعترف رولز بصراحة بأن أنتروبولوجيته الفلسفية قريبة جداً من أنتروبولوجيا هيوم في الكتاب الثالث من مصنفه الموسع: *Traité de la nature humaine*، في كل ما يخص الحاجات في المصالح والغايات والمطالب المتصارعة، بما في ذلك مصالح «أنا تعتبر بأن تصورها للخير يستحق الاعتراف به، تقدم مطالب لمصلحتها وتصر على أن تلبى» (المصدر نفسه، ص 160). يسمي رولز هذه القيود سياق تطبيق العدالة أو ظروفها (circumstances)». المصدر المذكور، ص 22.

(59) بهذا المعنى فإن الاعتبارات الغائية تؤخذ بعين الاعتبار، ولكن من وجهة نظر الشركاء الذين يساهمون في المداولة، وليس بوصفها كمواد من العقد نفسه، راجع الفقرة 15 من المصدر نفسه؛ «إن الثروات الاجتماعية الأولى كأسس للتوقعات والآمال». سنعود في الدراسات اللاحقة إلى أفهوم التوقع (expectation) هذا.

ولكنه بين تصورات كلية شاملة للعدالة[60]. إن التداول يقوم بالضبط على إعطاء رتبة للنظريات البديلة للعدالة. قيد آخر: على كل الشركاء أن يكونوا متساوين في المعلومات؛ لهذا فإن تقديم الحلول البديلة وكذلك الحجج يجب أن يكون علنياً[61]. قيد آخر إضافي: ما يدعوه رولز استقرار العقد، أي الاستباق الذي يعتبر أنه سيكون ملزماً في الحياة الحقيقية، مهما كانت الظروف السائدة.

إن كل هذه الاحتياطات تشهد على صعوبة حل المشكلة، أي «إقامة إجراء منصف بحيث يجعل كل المبادئ التي سيتفق عليها تكون عادلة. إن الهدف هو استعمال أفهوم العدالة الإجرائية المحضة كأساس للنظرية». إن ما على الوضع الأصلي أن يلغيه قبل كل شيء هو كل مفاعيل ما هو عرضي، والتي جاءت نتيجة الطبيعة أو الظروف الاجتماعية ولقد وضع رولز الجدارة المزعومة في عداد مفاعيل الحدث العرضي هذه. وتوقع المنظِّر هو عندئذ هائل: «لأن الشركاء يجهلون ما يميّز بينهم، ولأنهم جميعاً عقلانيون بالتساوي، وقد وضعوا في الموقف عينه فمن الواضح بأنهم سيقتنعون جميعاً بالحجة عينها»[62].

يطرح الآن السؤال الثاني: أية مبادئ ستُختار تحت حجاب الجهل؟ إن الإجابة عن هذا السؤال توجد في وصف المبدأين [271]

---

(60) وهذا أحد الأسباب التي جعلت مبادئ العدالة توصف وتؤول في كتاب **نظرية العدالة** لرولز قبل المعالجة المنسقنة (systématique) للوضع الأصلي.

(61) رولز يتكلم بهذا الخصوص على «القيود الصورية (الشكلية) لمفهوم العادل» (الفقرة 23 من المصدر نفسه) وذلك ليدل على القيود الصالحة لاختيار أي مبدإ أخلاقي واجبي وليس فقط لاختيار مبادئ العدل.

(62) ويقول أيضاً: «إن كان أحدهم، بعد تفكير متأنٍ، يفضل تصوراً للعدالة على آخر، فإن الجميع سيفضلونه، وسيتوصلون إلى اتفاق بالإجماع» (المصدر نفسه، الفقرة 24، ص 171).

الخاصين بالعدالة وفي تنظيمهما الصحيح. وهما من المبادئ الخاصة بالتوزيع وهذا ما علينا أن نقوله قبل أن نعلن عنهما. إن الدراسة السابقة قد عودتنا جيداً على أفهوم التوزيع هذا وتضميناته الابستمولوجية في كل ما يخص الخيار الكاذب بين تعالي (transcendence) المجتمع ومذهب الفردانية المنهجية: إن مفهوم الشريك الاجتماعي يرضي المطلبين معاً، حين تعرف قاعدة التوزيع المؤسسة كنسق (أو منظومة)، وحيث هذه القاعدة لا توجد إلا بقدر ما إن حملة الحصص، وقد اعتبروا مجتمعين، يجعلون من المؤسسة مغامرة تعاونية (cooperative venture). إن رولز لا يتحمل مسؤولية هذا الافتراض المسبق فحسب؛ بل إنه يوسعه بأن ينوّعه. وبالفعل فإن العدالة، بما أنها توزيعية، تتوسع لتطول كل أنواع المنافع التي يمكن أن تعامل كحصص يجب توزيعها: حقوق وواجبات من جهة، مكاسب وأعباء من جهة أخرى. من الواضح أنه بالنسبة إلى رولز فإن التشديد يجب ألا يقع على الدلالة الخاصة بالأشياء التي سيتقاسمها الشركاء، ولكن على تقديراتها بما هي ثروات متميزة، وإلا أدخلنا من جديد مبدأ غائياً، وفتحنا بعد ذلك الباب أمام فكرة تنوّع الثروات، بل حتى أمام فكرة الصراعات التي لا تنتهي بين مختلف الثروات. إن لشكلانية العقد (صورانيته) نتيجتها الأولى هي إلغاء تنوّع الثروات لصالح قاعدة التقاسم. إن هذه الأولية المتعلقة بالإجراء تذكرنا بما فعله كانط حين وضع الميول بين قوسين في عملية تعيين مبدإ التعميم الكلي (الكوني). مرة أخرى نتذكر هنا الاختلاف القائم بين إشكالية الذاتية وإشكالية العقد. فإن كانت الأولى تستطيع أن تسمح لنفسها أن تستعين بواقعة من وقائع العقل ـ مهما كان معنى هذا الأمر ـ فالأمر مختلف تماماً مع الثاني وهو العقد، لأن موضع الرهان معه هو منح حصص. ولما كان المجتمع يأتينا هنا بصورة نسق (منظومة) للتوزيع، لذا فإن كل تقاسم هو

إشكالي، ومنفتح على خيارات أخرى معقولة ومقبولة؛ إذ لما كانت هناك عدة طرق ممكنة لتقسيم المنافع والأضرار، فإن المجتمع من أوله إلى آخره يصبح ظاهرة وفاقية ـ صراعية؛ فمن ناحية كل تخصيص لحصص يمكن أن يواجه بالاعتراض خصوصاً كما سنرى ذلك، في سياق لتوزيع غير متساوٍ؛ ومن ناحية ثانية، فإن التوزيع كي يكون مستقراً يتطلب إجماعاً حول الإجراءات الواجب اتخاذها، من أجل التحكيم بين المطالب المتنافسة. إن المبادئ التي سنتفحصها الآن تتعلق بالضبط بهذا الوضع الإشكالي الذي تسبب به مطلب التوزيع المنصف والمستقر.

وبالفعل، فإن رولز يواجه هنا، كما حصل ذلك مع أرسطو، المفارقة المركزية الناتجة من المعادلة بين العدالة والمساواة. من [272] اللافت للنظر بهذا الخصوص، عند رولز كما كان الأمر عند أرسطو، ومن دون أدنى شك عند كل فلاسفة الأخلاق، أن فضيحة عدم المساواة هي التي تحرك الفكر. رولز يفكر أولاً في عدم المساواة التي تؤثر في الحظوظ الأولى عند الدخول في الحياة، والتي يمكن أن ندعوها «مواقع الانطلاق» (the starting places)[63]. إنه يفكر كذلك طبعاً بالتفاوتات المرتبطة بتنوع مساهمات الأفراد في مسيرة المجتمع، وكذلك في اختلافات المؤهلات والمهارات والفعالية في ممارسة المسؤولية إلخ.: تفاوتات لم يستطع أو لم يرد أي مجتمع معروف التخلي عنها. المشكلة عندها، كما كان الحال مع أرسطو هي في تعريف المساواة بطريقة تجعل هذه التفاوتات تختصر إلى حدّها الأدنى الذي لا نستطيع تجنّبه. وهنا أيضاً، وكما حصل مع الإجراء الفريد

(63) إنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ، منذ البداية، أن الجدارة أو الاستحقاق قد استبعد، إما لأنه اعتبر كضرب من حظ أولي، أو كتبرير في غير محله للتفاوت المؤثر في مواقع الانطلاق.

للتداول في الموقع الأصلي حين أبعد إلى المستوى الثاني تنوع الثروات المرتبطة بالأشياء المقتسمة، كذلك فإن المساواة بين المتعاقدين في الموقف المتخيَّل تعطي سلفاً كل التفاوتات التي قُبلت في نص العقد خاتم الإنصاف المميز للوضع الأصلي.

كنف الإنصاف هذا لا يمنع أن على فكرة العدل أن تولّد مبدأين للعدالة، وأن يحوي المبدأ الثاني مرحلتين. المبدأ الأول يؤمن الحريات المتساوية للمواطنية (حريات التعبير، والتجمع والتصويت، وإمكانية التعيين في الوظائف العامة). أما المبدأ الثاني فيطبق على ظروف اللامساواة التي لا يمكن تجنبها والتي أثرناها قبل قليل، إنه يضع في قسمه الأول الظروف التي يجب وضع بعض التفاوتات فيها والتي تعتبر أفضل بالنسبة إلى تفاوتات أكبر، وكذلك بالنسبة إلى توزيع متساوٍ؛ أما في قسمه الثاني فإنه يساوي، بقدر المستطاع بين التفاوتات المرتبطة باختلافات السلطة والمسؤولية: ومن هنا جاء «مبدأ الاختلاف»(64). وبقدر أهمية [273]

(64) إن أول تقديم لهذين المبدأين هو التالي: «في المقام الأول: كل شخص يجب أن يكون له حق متساوٍ في النظام الأوسع للحريات الأساسية المتساوية لدى الجميع وأن يكون متماشياً مع النظام عينه للآخرين. في المقام الثاني: إن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية يجب أن تنظم بطريقة يكون فيها في آن معاً، (أ) أن يكون باستطاعتنا أن نتوقع من دون مبالغة بأن تكون لصالح كل واحد، (ب) أن تكون مرتبطة بمواقع ووظائف مفتوحة أمام الجميع»، (المصدر نفسه، ص 91)، ونقرأ بعد ذلك بقليل: «إن المبدأ الثاني يطبق، في تقريبه الأول، على توزيع المداخيل والثروة وعلى الخطوط العريضة للمنظمات التي تستعمل اختلافات في السلطة وفي المسؤولية [ومن هنا جاءت تسمية مبدإ الاختلاف]. إن كان توزيع الثروة والمداخيل لا يحتاج لأن يكون متساوياً، إلا أنه يجب أن يكون لصالح كل واحد، وفي الوقت نفسه فإن مواقع السلطة والمسؤولية يجب أن تكون في متناول الجميع. يطبق المبدأ الثاني بترك المواقع مفتوحة، ثم مع احترامنا لهذا القيد ننظم التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية بطريقة تسمح لكل واحد بأن يستفيد منها»؛ (المصدر المذكور، ص 92). من حقنا أن نتساءل عن مدى تأثير الاعتبارات المألوفة في اقتصاد السوق في صياغة المبدإ الثاني. على المستوى الاقتصادي فلنقل بأن المبلغ موضع التقاسم ليس مقرراً سلفاً، ولكنه =

محتوى هذين المبدأين فإن قاعدة الأولوية التي تربط واحدهما بالآخر تتمتع بالأهمية عينها. رولز يتكلم هنا على ترتيب تسلسلي (sériel) أو معجمي (lexical)[65]، صادماً بذلك مواجهة الماركسية والنفعية معاً. حين نطبق على مبادئ العدالة الترتيب التسلسلي أو المعجمي فذلك يعني بأن «المساس بالحريات الأساسية المتساوية عند الجميع والتي يحميها المبدأ الأول لا يمكن أن تبررها أو أن تعوضها مكاسب اجتماعية أو اقتصادية أكبر»[66]. أضف إلى ذلك أن الترتيب المعجمي يفرض نفسه بين قسمي المبدإ الثاني: الذين ينالون المكاسب الأقل على الصعيد الاقتصادي يجب أن يكون لهم معجمياً حق الأفضلية بالنسبة إلى كل بقية الشركاء. وهذا ما يدعوه ج ـ ب. دوبوي («مفارقات **نظرية العدالة** (جون رولز)») التضمين المضاد للأضحوي (antisacrificielle) في مبدإ رولز: ذلك الذي قد يكون الضحية يجب ألا يقدم قرباناً حتى من أجل مصلحة الخير العام. إن مبدأ الاختلاف يختار بهذه الطريقة الوضع الأكثر مساواة والذي يتمشى مع قاعدة الإجماع[67].

= يتوقف على كيفية تقاسمه. أضف إلى ذلك أن هناك اختلافات ناتجة عن طريقة تنظيم التوزيع. في نظام مساواة حسابية يمكن الإنتاجية أن تكون جد منخفضة حتى إن الأكثر تضرراً يزداد تضرره. هناك إذاً عتبة عندها تصبح التحويلات الاجتماعية مضادة للإنتاج. وفي هذه اللحظة يدخل إلى الساحة مبدأ الاختلاف.

(65) إن هذا الترتيب المفرداتي أو المعجمي من السهل شرحه: إن أول حرف في كلمة معينة هو الأول معجمياً، بمعنى أنه ليس هناك من تعويض على مستوى الأحرف اللاحقة يستطيع أن يزيل التأثير السلبي الذي يحصل من جراء إحلال أي حرف آخر في هذا المكان الأول. إن هذا الاستبدال المستحيل يعطي الحرف الأول وزناً لا متناهياً. ومع ذلك فإن الترتيب التالي ليس من دون وزن، لأن الأحرف اللاحقة هي التي تقيم الاختلاف بين كلمتين لهما البداية عينها. إن الترتيب المعجمي يعطي جميع الأحرف المكونة وزناً نوعياً من دون أن يجعلها قابلة للاستبدال المتبادل.

(66) Rawls, Ibid., p. 92.

(67) ينتج من هذا التمييز بين مبدأين للعدالة أن رولز يجد نفسه وقد أحاطته مجموعتان من الخصوم. من على يمينه يتهم بمذهب المساواة (égalitarisme) (الأولوية =

إن هذا التأكيد الأخير يقودنا إلى السؤال الثالث: لأية أسباب يفضل مثل هؤلاء الشركاء الموضوعين تحت حجاب [274] الجهل هذه المبادئ في ترتيبها المعجمي وليس أي نوع آخر من النفعية؟ إن الحجة التي تحتل مكاناً كبيراً في كتاب **نظرية العدالة**، قد اقتبست من نظرية أخذ القرار في سياق غير مضمون، وقد أطلق عليها اسم الأقصى لأن الشركاء من المفترض فيهم أن يختاروا التسوية التي ترفع إلى الحد الأقصى الحصة الأدنى. إن الحجة تملك كل قوتها في الوضع الأصلي، والشركاء تحت حجاب الجهل. ليس من أحد يعرف أي مكان سيأخذ في المجتمع الحقيقي، لذا فكل واحد يفكر ضمن احتمالات فقط. والحال أن المتعاقدين ملتزمون بعضهم تجاه بعض بفضل عقد حددت مواده علناً وقبلت بالإجماع. إن كان هناك تصوران للعدالة يتصارعان، وإذا كان أحدهما يقيم وضعاً من المحتمل أن احد المتعاقدين لا يقبله، في حين أن الآخر يستثني مثل هذا الاحتمال، عندها الثاني هو الذي يسود. إن السؤال الذي يطرح هنا هو معرفة إلى أي مدى يستطيع تحالف «خارج التاريخ» (anhistorique) أن يربط مجتمعاً «تاريخياً». إن طرح مثل هذا السؤال يؤكد بحد ذاته إلى أي مدى يختلف العقد الاجتماعي المفترض الذي بواسطته يعطي مجتمع معين نفسه مؤسساته الرئيسية، عن الاستقلال الذاتي الذي بفضله تستطيع حرية فردية أن تعطي نفسها قانونها. ليس هنا من واقعة عقلية علينا تحمل مسؤوليتها، وإنما اللجوء المضني لنظرية اتخاذ القرار في سياق غير مضمون. إن الصعوبات المرتبطة بهذا

= للأكثر حرماناً)، أما من على يساره فإنه يُتهم بأنه يشرعن اللامساواة. على المجموعة الأولى يجيب: في وضع لا مساواة اعتباطي فإن مكاسب الأكثر حظوة تتهددها مقاومة الفقراء أو ببساطة غياب التعاون من جهتهم. أما رده على المجموعة الثانية فهو: إن حلاً قائماً على مساواة أكبر يرفض بالإجماع، لأن الجميع سيكونون فيه من الخاسرين.

الوضع غير المسبوق في النظرية الأخلاقية هي التي تطرح مسألة المبدإ ـ والتي من الأفضل تسميتها بمسألة الثقة ـ وهي مسألة معرفة ما إذا لم تكن النظرية الأدبياتية الواجبية للعدالة تخاطب بطريقة أو بأخرى الحس الأخلاقي للعدالة. وبتعابير مختلفة: إن تصوراً إجرائياً محضاً للعدالة هل يستطيع أن ينجح بأن يقطع صلاته مع حس بالعدالة يسبقه ويصاحبه من أول الطريق إلى آخرها؟

إن أطروحتي تقول بأن مثل هذا التصور يمدنا بأحسن الأحوال بشكلنة لحس بالعدالة لا يتوقف عن أن يكون مفترضاً مسبقاً[68]. إن الحجة التي يستند إليها التصور الإجرائي، باعتراف [275] رولز نفسه لا تسمح بإقامة نظرية مستقلة ولكنها تستند إلى فهم مسبق لما يعنيه الظالم والعادل، وهذا ما يسمح لنا بأن نعرّف مبدأي العدالة وأن نؤولهما قبل أن نستطيع أن نبرهن ـ إن كان

---

(68) في مقال لي مكرس خصيصاً «الحلقة البرهان» في:
Raul Ricœur, «Théorie de la justice (John Rawls),» *Esprit*, no. 2 (1988), p. 78,

ألاحظ أن المصنف بمجمله لا يخضع للترتيب المعجمي الذي التزمه في بيان مبادئه، بل إنه يخضع لترتيب دائري. وهكذا فإن مبادئ العدالة تعرّف، بل وتوسع (القسم 11 و12) وذلك قبل النظر في ظروف الاختيار (القسم 20 إلى 25) وبالتالي قبل معالجة موضوع حجاب الجهل (القسم 24) وبطريقة أكثر دلالية، قبل البرهان على أن هذه المبادئ هي وحدها العقلانية (القسم 26، 30). وفي الواقع فإن الإعلان كان مبكراً (القسم الثالث) بأن مبادئ العدالة هي مبادئ يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون يرغبون في أن يدافعوا عن مصالحهم وقد وضعوا بداية في موقع مساواة، وهم يحددون بحسب ما يرون النقاط الأساسية لشراكتهم، انظر: Rawls, *Théorie de la justice*, p. 37.

إن معيار الوضع الأصلي ليس هو وحده المحدد سلفاً ولكن كذلك سماته الأساسية، وهي فكرة أن الشركاء لهم مصالح ولكنهم لا يعرفون أية مصالح هي، وأنهم بالإضافة إلى ذلك لا يهتم الواحد منهم بمصالح الآخرين (المصدر المذكور). وبهذه الطريقة فإن النظرية تطرح ككل بغضّ النظر عن أي ترتيب تسلسلي وهي تقود، كما حاولنا أن نبرهن على ذلك في إعادة بنائنا لها، الموقف الأصلي إلى صياغة المبادئ الخاضعة للاختبار، وأخيراً إلى الحجة العقلانية لصالح هذه المبادئ.

ذلك ممكناً أصلاً ـ أنهما فعلاً يشكلان المبدأين اللذين سيتم اختيارهما في الموقع الأصلي تحت حجاب الجهل. وفي واقع الأمر فإن رولز لا ينكر أبداً طموحه لأن يعطي برهاناً مستقلاً على صحة مبادئه حول العدالة، غير أنه بطريقة أعقد، يطالب من أجل نظريته بما يسميه التوازن التفكري بين النظرية واقتناعاتنا التي تفحصناها جيداً (considered convictions)[69]. هذه الاقتناعات يجب تفحصها جيداً، لأنه إن كنا في بعض حالات اللاعدالة الفاضحة (اللاتسامح الديني، التمييز العنصري) نرى أن الحكم الأخلاقي العادي قادر على الوثوق من نفسه في صحة حكمه إلا أن هذا الوثوق يداخله الشك حين يتعلق الأمر بتوزيع الثروة والسلطة بإنصاف. ويقول رولز إن علينا أن نبحث عن وسيلة كي نبدد شكوكنا. هنا تلعب الحجج النظرية الدور عينه الذي لعبه المرور عبر الاختبار الذي نادى به كانط بالنسبة إلى قاعدة التعميم الكلي لمسلمات تصرفنا[70]. عندها يمكننا أن نعتبر كل جهاز المحاجة كنوع من العقلنة المتدرجة لهذه الاقتناعات حيث تكون هذه الأخيرة متأثرة بالأفكار المسبقة أو أضعفتها الشكوك. إن عملية العقلنة هذه تقوم على سيرورة معقدة من التسوية المتبادلة بين الاقتناع والنظرية[71].

---

(69) «غير أننا نستطيع أن نبرر بطريقة أخرى الوصف الخاص للوضع الأصلي. وذلك حين نرى إن كانت المبادئ التي ستختار تتمشى مع اقتناعاتنا التي تفحصناها جيداً حول ما هي العدالة، أو كانت تسير بخطها بطريقة مقبولة» (المصدر نفسه، ص 46).

(70) «نحن نستطيع أن نختبر قيمة تأويل للوضع الأولي عن طريق قدرة المبادئ التي تميزه على التوافق مع اقتناعاتنا التي تفحصناها جيداً وأن تمدنا بخيط يقودنا، حيث تكون هناك حاجة إلى ذلك» (المصدر نفسه).

(71) «بفضل سيرورة تسوية، أحياناً بتغيير شروط ظروف العقد، وأحياناً أخرى بسحب أحكام وتكييفها مع المبادئ، أعتقد أننا سننتهي بأن نجد وصفاً للوضع الأولي وهو وضع يعبر في آن معاً عن الظروف السابقة المعقولة، ويؤدي إلى مبادئ تتفق مع =

[276] في نهاية هذا المسار هناك خلاصتان تتبديان. من ناحية نستطيع أن نوضح كيف أن محاولة تأسيس إجرائية محضة للعدالة المطبقة على المؤسسات الأساسية للمجتمع تحمل الطموح بتحرير وجهة النظر الأدبياتية لأخلاق الواجب من المنظور الغائي للأخلاق إلى ذروته. ومن ناحية أخرى، يبدو جلياً أن هذه المحاولة هي التي توضّح حدود مثل هذا الطموح.

إن تحرير وجهة النظر الأدبياتية الواجبية من كل وصاية غائية يجد مصدره في موقف كانط من مقياس لأخلاقية الواجب معرّف على أنه مطلب قابلية التعميم الكلي (الكوني). وبهذا المعنى فإن الأمر المطلق الكانطي في صيغته الأكثر جذرية: «إفعل فقط كما لو كان على مسلّمتك (قاعدة فعلك) أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون كلي»، لا يختص فقط بإنشاء إرادة شخصية عقلانية، حتى ولا وضع الشخص كغاية في حد ذاتها، بل إنه يطول قاعدة العدالة بصيغتها الإجرائية.

= أحكامنا التي تفحصناها جيداً وشذبناها وعدّلناها كما يجب. إني أصف هذه الحالة النهائية بالتوازن التفكري [reflective equilibrium]» (المصدر نفسه، ص 47). إن الكتاب بأكمله يمكن اعتباره كبحث عن هذا التوازن التفكري. وينطلق نقدنا من النقطة التي يبدو وكأن كتاب *Théorie de la justice* قد وجد فيها توازنه الخاص به. لنحدد من دون انتظار مكان المناقشة. إن نوع الدائرية التي يفترضها البحث عن التوازن التفكري يبدو وقد هددته القوى النابذة (المبعدة عن المركز) التي تمارسها الفرضية التعاقدية والتي ربطت المقاربة الأدبياتية الواجبية مصيرها بها. منذ فرضية حجاب الجهل تخضع كل مسيرة الحجة إلى ميل اصطناعي (artificialiste) [كل شيء يصنع كما الأغراض الاصطناعية والفرضية تصبح واقعة حقيقية] وبنائي (constructiviste) تسانده المطالبة بالاستقلال الذاتي لصالح الحجة النظرية. هل من الممكن مصالحة الاستقلال الذاتي الكامل للحجة مع التمني الأولي بالمحافظة على علاقة التسوية والملاءمة بين النظرية والاقتناع؟ قد يكون الحمل الثقيل لكل نظرية تعاقدية أن تبنى على إجراء رضيت به كل مبادئ العدالة نفسها، هذه المبادئ التي بطريقة مفارقة، تدفعنا إلى البحث عن حجة عقلانية مستقلة.

في مراحل التحليل الثلاث كان طموح التعميم الكلي للقاعدة نتيجة طبيعة أولى هي شكلانية (صورية) المبدإ، وهذا يعني أن أي محتوى تجريبي (إمبيريقي) لا يستطيع أن يمر بنجاح اختبار معيار التعميم الكلي؛ إن الشكلانية تساوي هنا الإبعاد الذي نستطيع أن نتبع صورته في الحلقات الثلاث الخاصة بالشكلانية: إبعاد الميل في حلقة الإرادة العقلانية، وإبعاد معاملة الغير كوسيلة فقط في حلقة الحوار، وإبعاد النفعية أخيراً في حلقة المؤسسات. وبهذا الصدد فإننا لن نبالغ إن نحن شددنا على أن استبعاد النفعية في الموقف الأصلي له الدلالة عينها التي للاستبعادين اللذين أشرنا إليهما لتونا، وهو استبعاد يبنى بمعنى معين على أساس هذين الاستبعادين السابقين. وأخيراً فإن وجهة نظر الأدبياتية الواجبية تؤسس ثلاث مرات على مبدإ يستمد سلطته من نفسه: الاستقلال الذاتي في الحلقة الأولى، وضع الشخص كغاية في حد ذاتها في الحلقة الثانية، والعقد الاجتماعي في الحلقة الثالثة. هنا [277] أيضاً يجب أن نؤكد بقوة أن الاستقلال الذاتي يتحكم في الحلقات الثلاث، ففكرة الشخص كغاية في ذاتها هي في الواقع التعبير الحواري عنها؛ والعقد هو ما يعادل هذه الاستقلالية على صعيد المؤسسات.

أما في ما يخص الحدود الملازمة لمثل هذه المبادرة للتحرر من وجهة النظر الأدبياتية الواجبية فإننا نقرأها في الصعاب المتزايدة التي تواجه أي نوع من التأسيس الذاتي (autofondation) الذي لا يكون تحرر كهذا من دونه. إن هذه الصعوبات تبدو لي وقد بلغت نقطة بالغة الخطورة مع النسخة التعاقدية للعدالة. علينا العودة إلى نقطة الانطلاق: مبدأ الاستقلال الذاتي. إن هذا لا يتلقى أوامر إلا من ذاته. ومن هنا كان الوضع الصعب، في كتاب **نقد العقل العملي** لقضية «واقعة من وقائع العقل» الشهيرة. وإن نحن سلمنا مع بعض الشارحين بأن واقعة العقل هذه لا تعني

سوى أن أخلاق الواجب قائمة، «توجد»، وأنها تتمتع بالسلطة عينها على الصعيد العملي التي تتمتع بها التجربة على الصعيد النظري، عندها علينا أن نقول بأن هذا الوجود لا يستطيع إلا أن يكون مُقراً به، وأن هذا الإقرار يحيلنا إلى الإعلان الذي يفتتح كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** حين يقول: «من بين كل ما يمكننا تصوره في هذا العالم، بل حتى وبشكل عام خارجه، ليس ثمة أي شيء يمكن اعتباره خيّراً من دون قيد اللهم سوى شيء واحد هو الإرادة الخيّرة». والحال أن مثل هذا الاعتراف يعيد غرس وجهة النظر الأدبياتية الواجبية في المنظور الغائي. المعضلة عينها والصعوبة عينها تواجهنا مع التأكيد بأن الشخص «يوجد» كغاية في ذاتها، وأن هذه الكيفية في الوجود تنتمي إلى «طبيعة» الكائنات العاقلة. نحن نعرف دوماً ومنذ القدم أننا لا نحصل على شخص كما نحصل على شيء، وأن هذا الأخير له ثمن في حين أن الشخص له قيمة. إن هذا الفهم المسبق العملي هو بالضبط الموازي للإقرار بواقعة العقل على المستوى الحواري للعقل العملي. هنا، فإن مقارنة الفرضية التعاقدية التي تستند إليها نظرية العدالة، مع الكيفيتين السابقتين الخاصتين بالإقرار، تتجلى بكل أهميتها ومغزاها. إن العقد يحتل على مستوى المؤسسات المكان الذي تطالب به الاستقلالية الذاتية على المستوى الأساسي لكل أخلاق الواجب. ولكن في حين أن الاستقلال الذاتي يمكن أن يقال عنه إنه «واقعة من صنع العقل» فإن العقد الاجتماعي على ما يبدو لا يستطيع أن يستند إلا إلى وهم وخيال، وهم قصة متخيلة ومؤسِسة طبعاً، ولكنه يظل وهماً متخيلاً. لِمَ كان الأمر كذلك؟ هل ذلك لأن التأسيس الذاتي للجسم السياسي ينقصه الإقرار الأساسي الذي تستند إليه الإرادة الخيرة والشخص الغاية في ذاتها؟ أم ذلك لأن الشعوب التي استعبدت خلال آلاف السنين لمبدإ سيطرة أعلى من إرادتها العيش ـ معاً، لا تدري أنها سيدة

نفسها إلا بفضل عقد متخيل، ولكن بحسب إرادة ـ عيش ـ معاً قد نسيتها؟ وبعد أن تم هذا النسيان لم تبقَ سوى القصة الخيالية من أجل مساواة العقد بمبدإ الاستقلال الذاتي ومبدإ الشخص غاية في ذاتها. إن نحن الآن، وبحركة معاكسة، نقلنا هذا الشك الذي يصيب القصة المتخيلة للعقد إلى مبدإ الاستقلال الذاتي، أفلا يتعرّض هذا بدوره لأن يكتشف نفسه كقصة متخيلة همّها أن تملأ نسيان تأسيس أدبيات الواجب على الرغبة في العيش مع الآخرين، ومن أجلهم في مؤسسات عادلة؟

الدراسة التاسعة

الذات والحكمة العملية: الاقتناع

[279] إننا نبدأ هنا القسم الثالث من الأطروحة التي تحكم الدراسات التي نكرسها للبعد الأخلاقي للذات: إن فلسفة أخلاق الواجب الخاصة بالإلزام تخلق، كما كنا قد أعلنّا، مواقف تصارعية حيث ليس للحكمة العملية من معين، بحسب رأينا، سوى اللجوء، ضمن نطاق الحكم الأخلاقي الواجبي في ظرف معين، إلى الحدس البدائي للأخلاق، أي إلى الرؤية أو الاستهداف للحياة الجيدة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة. بعد قولنا هذا هناك سوءا تفاهم يجب تجنبهما.

أولاً ليس القصد أن نضيف إلى المنظور الأخلاقي وإلى لحظة الواجب هيئة ثالثة هي هيئة الخلوقية أو الشيمية(*) (Sittlichkeit) الهيغلية، وهذا على الرغم من الاقتباسات المنتظمة التي سنقوم بها من التحاليل الهيغلية الخاصة بالضبط بالتحقيق الفعلي للعمل المتزن. وبالفعل فإن اللجوء إلى مثل هذه الهيئة التي

(*) يستعمل هيغل كلمة Sittlichkeit ليضعها في منزلةٍ أعلى من منزلة الأخلاق (Moralität) عند كانط، ولكي نواجه هذا المصطلح الجديد فقد رأينا أن نعربه بكلمة خلوقية أو شيمية (المترجم).

أعلن عنها أنها أعلى من أخلاقيات الواجب يضع موضع الرهان مفهوماً للروح ـ Geist ـ هو، على الرغم من الصرامة التي يقيمها بين مفهومية عليا وهمس متشدد في تنفيذ العمل، كما بدا لنا، غير مُجدٍ في استقصاء يدور حول الهوية الذاتية. إن المرور من المسلمات العامة للعمل إلى الحكم الأخلاقي الواجبي في ظرف معين لا يتطلب في نظرنا سوى إيقاظ الموارد الفردية الملازمة لاستهداف الحياة الحقيقية. إن كان الحكم الأخلاقي الواجبي يطوّر الديالكتيك الذي سنتحدث عنه، فإن الاقتناع يبقى المخرج الوحيد المتوفر أمامنا، من دون أن يشكل على الإطلاق هيئة ثالثة يجب إضافتها إلى ما كنا قد أسميناه حتى الآن استهدافاً أخلاقياً ومعياراً أخلاقياً واجبياً.

سوء التفاهم الثاني الذي يجب تبديده: على القارئ ألا يعطي إلى هذا الإرجاع لأخلاق الواجب إلى الأخلاق معنى التنكر لأخلاق الواجب المتعلقة بالإلزام. بالإضافة إلى أن هذه الواجبية لا تتوقف عن أن تبدو لنا كما لو أنها الامتحان الذي تمر به الأوهام التي نقيمها حول أنفسنا، وحول معنى ميولنا التي تُلقي بظلمتها على استهداف الحياة الجيدة الخيرة، هذا مع العلم [280] أن النزاعات عينها التي يثيرها تشدد الشكلانية (الصورية) هي التي تعطي الحكم الأخلاقي الواجبي في ظرف معين جسامته الحقيقية. من دون عبور الصراعات التي تهز ممارسة تقودها مبادئ أخلاق الواجب نقع في إغراءات أخلاق ظرفية تسلّمنا من دون دفاع إلى كل ما هو اعتباطي. ليس هناك من طريق أقصر من هذا العبور كي نبلغ هذه الحصافة التي بفضلها يصبح الحكم الأخلاقي في ظرف معين، والاقتناع الذي يسكنه، جديرين بلقب الحكمة العملية.

***

فاصل

الطابع المأساوي للعمل

من أجل أوليفييه مرة أخرى(*) [281]

من أجل أن نعيد إلى الصراع مكانه الذي تجنبت كل التحاليل التي قمنا بها إلى الآن من أن تعطيه إياه، بدا لنا أنه من المناسب أن نستمع إلى صوت آخر غير صوت الفلسفة ـ حتى وإن كانت أخلاقية أو عملية ـ إلى أحد الأصوات غير الفلسفية: صوت المأساة (التراجيديا) اليونانية. من هذا الاقتحام المباغت نحن ننتظر الصدمة الكفيلة بإيقاظ حذرنا ليس فقط تجاه أوهام القلب، ولكن الأوهام التي تولد غرور (hubris) العقل العملي نفسه. سنقول بعد قليل لماذا اخترنا، مثل هيغل، مسرحية **أنتيغوني** (*Antigone*) وليس مسرحية **أوديب ملكاً** كي تكون دليلنا في هذا التعلم الغريب الذي تتلقاه الأخلاق من المأساوي[1].

إن اقتحام المأساوي في هذه النقطة من تأملنا، يدين بطابعه المباغت إلى بعده غير الفلسفي. وهذا الأخير لا يمكن أن يطمسه ما دعوناه لتونا التعلم من المأساوي. على العكس من ذلك تماماً،

(*) كل هذا الفاصل، وهو في عشر صفحات في الأصل، مطبوع بأحرف مختلفة عن بقية الكتاب، وقد أهداه إلى ابنه أوليفييه، وهو واحد من خمسة أبناء له إلى جانب ابنة وحيدة، رزق به بعد عودته من الأسر الألماني، وكانت له منزلة خاصة عند أبيه ويدير له أعماله. وهذا ليس أول إهداء له بل الثاني لذلك كتب «مرة أخرى». هذا الابن كان قد انتحر في شهر آذار (مارس) 1986 فأهداه والده كتابه الصادر أواخر تلك السنة، والمعنون **من النص إلى العمل**. هذا الفاصل غير الفلسفي يعكس حب ريكور للأدب وعيشه مأساة الوجود حيث لا تطيب للمجد سوى رفقة المأساة (المترجم).

(1) Sophocle, *Antigone*, traduit par P. Mazon (Paris: Les Belles lettres, 1934).

إذ إن الحكمة المأساوية بسبب عجزها عن إعطائنا تعليماً مباشراً لا لبس فيه، فإنها تبعث بالحكمة العملية إلى اختبار الحكم الأخلاقي الواجبي الظرفي وحده.

إن المأساوي يقاوم «إعادة» كاملة للخطاب الأخلاقي والأخلاقي الواجبي، وعلينا ألا ننسى هذه السمة بل أن نذكّر بها باختصار ولكن بحزم، لأن الخوف عندها يصبح في أن تقع الفلسفة في تجربة معاملة المأساة كما لو كانت مقلع حجارة تستغله كما شاءت، فتأخذ منه الكتل الأجمل وتعيد تقطيعها على هواها السيد المطلق. بالطبع، فإن المأساة (التراجيديا) موضوعها العمل كما سيشير إلى ذلك بعد قليل هيغل. وهكذا فإنها نتاج الصانعين أنفسهم وفردانية كل منهم. ولكن وكما ستشهد على ذلك مسرحية **أنتيغوني** لمؤلفها سوفوكلس(*) فإن هؤلاء الصانعين هم في خدمة عظمة روحانية لا تتخطاهم فقط، ولكنها بدورها تفتح الطريق أمام طاقات متقادمة بدائية وأسطورية تشكل بدورها الينابيع المغرقة في القدم للمصيبة. وهكذا فإن الالتزام الذي يجبر أنتيغوني [282] على إيجاد قبر لأخيها يتمشى مع الطقوس الدينية، على الرغم أنه قد أصبح عدوّ مدينته ودولته، يعبّر عن أكثر من مجرد حقوق

(*) عاش سوفوكلس أشهر المؤلفين التراجيديين اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، وتعدّ **أنتيغوني** أشهر مؤلفاته إلى جانب **أوديب ملكاً**. أنتيغوني البطلة لها شقيقان أولهما ملك طيبة وهو اتيوكليس والآخر بولينيسيس الذي يقود حملة ضد بلده وشقيقه. يهلك كل واحد من الشقيقين على يد شقيقه فيتولى الحكم كريون الذي يكرم اتيوكليس ويمنع دفن بولينيسيس أو الحزن عليه. أنتيغوني تتحدى إرادة الملك ممثل السلطة السياسية لتطيع صوت ضميرها والسلطة الدينية وتدفن أخاها. يعلم كريون بالأمر فينبش القبر من جديد ويحكم على أنتيغوني بالموت. يدافع عنها ابنه هيمون وهو خطيبها فيزيد كريون العقاب بشاعة إذ يحكم على أنتيغوني أن تحبس داخل كهف حتى الموت. يتدخل تيريزياس باسم الدين وينذر كريون بأن ابنه سوف يموت إن لم يدفن بولينيسيس ويطلق سراح أنتيغوني. يقبل كريون بذلك، ولكن أنتيغوني تكون قد شنقت نفسها. حين يعلم هيمون خطيبها بذلك ينتحر، وحين تعلم أمه بذلك تضع بدورها حداً لحياتها (المترجم).

العائلة في مواجهة حقوق المدينة، عن أن العلاقة بين الأخت وأخيها التي تتجاهل التمييز السياسي بين صديق وعدو، لا يمكن أن تفصل عن خدمة تؤديها آلهة الطبقات السفلى تحوّل العلاقة العائلية إلى معاهدة قاتمة مع الموت. أما بالنسبة إلى المدينة، التي يخضع كريون (Créon) كل وشائجه العائلية من أجل الدفاع عنها، وذلك حين يحرم من القبر الصديق الذي أصبح عدواً، فإنها تتلقى من تأسيسها الأسطوري ومن بنيتها الدينية المستديمة دلالة هي أكثر من مجرد دلالة سياسية. ولكي لا نتوقف إلا أمام مد أعراض المأساوي البيّن على سطح النص وفي حركة مجريات المسرحية نفسها، فإننا نشير إلى الطريقة المتباينة كلياً التي ينتهجها كل من البطلين المتنازعين في تحديد الخط الفاصل بين الصديق والعدو (فيلوس philos وإخثروس ekhthros)، إذ إنها محملة تماماً بالمعاني الكثيرة حتى إنها كتعيين عملي لا تعود تقبل الاختزال إلى مجرد ضرب من ضروب الاختيار أو التداول والتروي، كما كان الحال عند أرسطو وكانط. وكذلك فإن الهوس العاطفي، الذي يدفع كلاً من البطلين المتنازعين إلى اتخاذ المواقف المتطرفة القصوى، يجعلنا نستغرق في عمق مظلم من الحوافز والبواعث لا يستطيع أي تحليل للنيات الأخلاقية أن يحيط به كلياً: هناك لاهوت غير معترف به على الصعيد النظري التأملي يقوم على عمى إلهي يتدخل بطريقة لا فكاك منها في الادعاء غير المبهم الذي يقوله كل واحد بأنه صانع أعماله ومؤلفها والمسؤول الوحيد عنها[2]. والنتيجة من كل هذا هي أن المشهد المأساوي يتخطى بشكل لامتناهٍ كل قصد

---

(2) «أخطاء حكمتي المعتوهة» (البيت 1261)، يصرخ كريون بعد فوات الأوان. ومع ذلك فإنه يقول بعد ذلك: «واأسفاه! هذه المصائب أنا صانعها، ولا يمكن أن تُلقى على عاتق أحد غيري» (البيتان 1317-1318). حول هذا اللاهوت الذي لا يمكننا إلا إظهاره فقط، انظر تحليلي القديم للمأساوي، في كتابي: Paul Ricœur, *La Symbolique du mal, philosophie de la volonté* (Paris: Montaigne, 1960; 1980), tome 2: *Finitude et culpabilité*.

إرشادي مباشر. وكما نعلم فإن الكاثارسيس (catharsis)(*) (التطهير)، من دون أن يتخلى عن أن يكون عملية توضيح وإبانة يمكن أن نربطها عن حق بعملية فهم الحبكة، يظل عملية تطهير تتناسب مع عمق خلفيات حركة العمل المسرحي التي حاولنا لتونا سبر أغوارها باقتضاب. وبهذه الصفة فإنه لا يمكن نزعها عن إطارها الثقافي تحت مظلة ديونيزوس(**)، الذي يذكر في المسرحية في واحد من أواخر أناشيد الجوقة (الخورس). لهذا فإن كان يمكن التراجيدي أن يتوجه، بطريقة غير مباشرة إلى مقدرتنا على التروي والتداول، فذلك بقدر ما إن الكاثارسيس (التطهير) كان قد خاطب الأهواء والانفعالات التي لا يكتفي بأن يثيرها فينا، بل عليه، كما هو مرسوم له، أن يطهرها. إن هذا اللجوء إلى اللغة المجازية للحديث عن فوبوس (phobos) (الرهبة، الخوف) وعن إيليوس (éléos) (الشفقة) ـ عن الرهبة والشفقة ـ هو الشرط لكل تعليم أخلاقي بالفعل.

[28:] إن هذه هي السمات التي تشير إلى الطابع غير الفلسفي للتراجيديا: قوى أسطورية معادية تضاعف نزاعات الأدوار المحددة، مزيج عصيّ على التحليل من القيود الجبرية المقدرة ومن الخيارات الحرة، تأثير تطهيري تمارسه المشاهدة نفسها على قلب الأهواء التي تولّدها هذه المشاهدة[3].

(*) مفهوم أرسطي يعني بأن الفن يطهّر الإنسان من ميوله العنيفة الدفينة في أعماقه، وذلك عند مشاهدته لها تمثل أمامه على خشبة المسرح (المترجم).

(**) ديونيزوس (Dionysos) ابن زفس (Zeus) وإله الكرمة والخمرة، رمز الخصوبة ودفق الحياة، يطلق عليه أيضاً اسم باخوس (Bachus) (المترجم).

(3) إن غرابة المأساوي الذي لا يمكن إعادته وصياغته عقلانياً يذكرنا بها ج. ب. فرنان في: J. P. Vernant, et P. Vidal-Naquet, «Tensions et ambiguities dans la tragédie grecque,» dans: *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* (Paris: La Découverte, 1986), tome I, pp. 21-40.

وكذلك يذكرنا بها جورج شتاينر في: George Steiner: *Antigones* (Oxford: Clarendon Press, 1984), and *Les Antigones*, traduit par P. Blanchard (Paris: Gallimard, 1986).

ومع ذلك فإن التراجيديا تعلّمنا. وبالفعل، فإن كنت قد اخترت **أنتيغوني** فلأن هذه التراجيديا تقول شيئاً فريداً، بما يخص الطابع الذي لا مفرّ منه للصراع الحاصل في الحياة الأخلاقية الواجبية، وهي إلى ذلك ترسم خطوط حكمة معينة ـ الحكمة المأساوية التي تكلم عليها كارل ياسبرس[4] ـ، قادرة على أن توجهنا في نزاعات من طبيعة أخرى مختلفة، سنتكلم عليها لاحقاً في سياق حديثنا عن الشكلانية (الصورية) في أخلاق الواجب.

إن كانت مأساة مسرحية **أنتيغوني** تستطيع أن تعلمنا بعد، فذلك لأن محتوى الصراع نفسه ـ على الرغم من الطابع المفقود والذي لا يمكن إعادته للعمق الأسطوري الذي خرج منه، ومن الأجواء الاحتفالية التي تحيط بإقامة العرض ـ قد احتفظ بديمومة لا تمحى[5]. إن مأساة أنتيغوني تلامس ما نستطيع أن ندعوه، بعد شتاينر (Steiner)، عمق الخلفية النزاعية (agonistique) للمحنة الإنسانية حيث يتواجه باستمرار الرجل والمرأة، الشيخوخة والشباب، المجتمع والفرد، الأحياء والأموات، البشر والإلهي. إن الاعتراف بالذات ثمنه هذا التعلم الشاق المكتسب خلال رحلة طويلة عبر هذه الصراعات الدائمة ذات الطابع الكلي (الكوني) الذي لا ينفصل عن محليتها التي يتعذر في كل مرة تخطيها.

---

(4) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit* (Munich: Piper Verlag, 1947), pp. 915-960.

(5) إن. ب. أوبنك في كتابه: P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote* (Paris: PUF, 1963), pp. 155-177,

يوجه اهتمامه إلى المصدر المأساوي للفطنة أو الحكمة العملية عند أرسطو والتي يذكرنا بها حكيم **أنتيغوني**.

(5) هذا التباين يثير دهشة ملحّة عند جورج شتاينر الذي يكرس قسماً كبيراً من تأملاته لعمليات استعادة أنتيغوني وتملكها، وخصوصاً ما كان قد حصل في القرن التاسع عشر، قبل أن يأتي فرويد ويعطي الأفضلية لمسرحية **أوديب ملكاً**. وكانت سيمون فريس (Simone Fraisse) قد قامت بعمل مماثل في الميدان الفرنسي: Simone Fraisse, *Le Mythe d'Antigone* (Paris: Colin, 1973).

هل يتوقف تعلم الأخلاقي من المأساوي عند حدود الاعتراف بشكل إقرار، بالطابع غير القابل للمعالجة ولا للتفاوض لهذه الصراعات؟ طريق وسط يجب أن ترسم بين النصيحة المباشرة المخيبة للآمال دوماً والاستسلام لما لا حل له. إن المأساة تقارن بهذا الصدد بتجارب الحد الأقصى المولدة [28 للإشكالات المستعصية التي لم تنجُ منها أية دراسة من دراساتنا السابقة. فلنحاول إذاً.

إن ما تعلّمه **أنتيغوني** حول المصير المأساوي للعمل كان هيغل قد أدركه في كتابه **فينومينولوجيا الروح**، وكذلك في **دروس حول علم الجمال**، وهو ضيق زاوية التزام كل واحد من الشخصيات. وربما كان علينا أن نذهب أبعد من ذلك مع مارتا نسباوم[6] في اتجاه، كما سنرى، ليس معادياً لهيغل بقدر ما تعتقده هي، كي نميز لدى البطلين المتنازعين الأساسيين استراتيجية تجنب النزاعات الداخلية لقضية كل واحد منهما. وعلى هذه النقطة، أكثر مما هو الحال مع النقطة الأولى، يمكننا غرس الحكمة المأساوية القادرة على أن توجه الحكمة العملية.

إن التصور الذي يقيمه كريون لواجباته تجاه المدينة، ليس فقط لا يستنفد غنى معنى البولس (polis) (المدينة) اليونانية، ولكنه كذلك لا يأخذ بعين الاعتبار تنوع مهمات المدينة بل ربما تنافرها. بالنسبة إلى كريون، وكما ألمحنا إلى ذلك، فإن التعارض بين الصديق ـ العدو قد حصر ضمن مقولة سياسية ضيقة ولا يحتمل أي تخفيف أو استثناء. إنّ هذا التضييق في النظر ينعكس في تقييمه لكل الفضائل. فليس فيها من جيد إلا ما يخدم المدينة، وكل ما يؤذي المدينة فهو سيئ، وليس من عادل سوى المواطن الصالح والعدالة لا تدير إلا فن

(6) Martha Craven Nussbaum, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1986).

كيف تحكم أو أن تكون محكوماً. التقوى، وهي فضيلة كبرى، أنزلت إلى مستوى العلاقة المدنية، أما الآلهة فعليهم ألا يكرّموا سوى المواطنين الذين ماتوا من أجل الوطن. إن مثل هذه الرؤية الفقيرة والمبسطة لمدينته هي التي تقود كريون إلى هلاكه. إن تغيير موقفه المتأخر يجعل منه البطل الذي يتعلم بعد فوات الأوان[7].

علينا أن نسلّم مع هيغل بأن رؤية أنتيغوني للعالم ليست أقل ضيقاً من رؤية كريون، وهي كذلك تدير ظهرها للتناقضات الداخلية. إن طريقتها في الحسم بين الصديق والعدو ليست أقل صلابة من طريقة كريون؛ فليس من حساب إلا للعلاقة العائلية المركزة بشكل رائع على علاقة الأخت بشقيقها[8]، مع أن هذه العلاقة محرومة من إيروس (éros) (الحب) الذي تكنه لهيمون والذي تحتفل به الجوقة في أحد أجمل الأناشيد الغنائية[9]. في [285] الحالة القصوى فإن القريب الميت هو وحده فيلوس (الصديق). وأنتيغوني تتمسك بهذا الموقع الأقصى. لذا فإنّ قوانين المدينة وشرائعها تفقد هالتها المقدسة: «لأن زفس (Zeus) (كبير الآلهة) ليس هو الذي أصدر من أجلي هذا الدفاع، وديكي (Dikè) (العدالة) تلك التي تسكن مع الآلهة السفلية لم تسن مثل هذه القوانين لتحكم بين الناس»[10]. والحال هو أن ديكي (عدالة) أخرى لا تقل ظلامية عن الأولى، هي التي يحتفل بها رئيس الجوقة: «لقد ذهبت إلى حد المبالغة بالجرأة، وقد اصطدمت

---

(7) رئيس الجوقة: «واأسفاه! بعد فوات الأوان، على ما يبدو لي، ترى ما هو عدل». سنعود في ما بعد إلى معنى درس لا يمكنه أن يشفي، ولا حتى أن يعالج.

(8) من الملاحظ، بهذا الصدد، العلاقة الغريبة بين أيروس (الحب) «والشرائع العليا للعالم» التي تُدخل الصراع إلى قلب الإلهي عينه. («لأن الإلهة أفروديت ذات سحر لا يقاوم فإنها تتلاعب بنا» ـ الأبيات 795-799).

(9) Sophocle, *Antigone* (1934), v. 781-801.

(10) المصدر نفسه، البيت 450 وما يليه.

بعنف يا ابنتي ضد العرش الذي أشادته ديكي (العدالة): إنك تكفّرين عن خطيئة أبوية»[11]. نحن هنا أمام رؤيتين جزئيتين وجامدتين للعدالة تجعلان البطلين يتقابلان وهما على طرفي نقيض. إن استراتيجية التبسيط، بحسب ما تقوله نسباوم، التي يختمها الولاء الوحيد للموتى - «أيها القبر، غرفة الزفاف. . .»[12]. - لا يجعل من أنتيغوني أقل لا إنسانية من كريون. وفي النهاية فإن رفقة الموتى تتركها وحيدة دون مواطنين إلى جانبها، وقد حرمت من عون آلهة المدينة، ومن دون زوج، ومن دون ذرية، بل وحتى من دون أصدقاء يبكونها[13]. إن الشخصية التي تبتعد عنا لا تتألم فحسب: إنها الألم عينه[14].

ومع ذلك فلماذا يذهب تفضلينا إلى أنتيغوني؟ هل هي هشاشة المرأة عندها التي تجعلنا نتأثر وننفعل؟ هل ذلك لأنها، وهي الصورة القصوى للّاعنف في مواجهة السلطة، هي وحدها لم تمارس عنفاً ضد أحد؟ هل ذلك لأن «صفة الأخت» تنمّ عن نوعية من الفيليا (الصداقة) لا يبدلها إيروس (الحب)؟ أم ذلك لأن الواجب الديني بدفن الميت في قبر يؤكد علاقة بين الأحياء والأموات، حيث تتبدى الحدود القصوى لما هو سياسي، وبشكل أدق حدود علاقة السيطرة والهيمنة التي لا تستنفد بحد ذاتها الصلة السياسية؟ إن هذا الاقتراح الأخير يجد ما يؤكده في الأبيات الأشهر التي طبعت التراث الخاص بهذه المسرحية، والتي يستشهد بها هيغل مرتين في كتابه **فينومينولوجيا الروح**: «إنني لم أومن

(11) المصدر نفسه، الأبيات 854-856.

(*) إشارة إلى أبيها أوديب الذي قتل أباه وتزوج من أمه من دون قصد (المترجم).

(12) المصدر نفسه، البيت 892.

(13) المصدر نفسه، الأبيات 880-882.

(14) المصدر نفسه، الأبيات 892-928.

كذلك بأن قرارك كان يملك ما يكفي من القوة كي يعطي لكائن فانٍ السلطة والمقدرة على انتهاك المراسيم الإلهية، التي لم تكتب في يوم من الأيام ولكن ظلت ثابتة لا تتغير: إنها لم توجد منذ اليوم أو منذ الأمس، إنها أبدية ولا أحد يعلم إلى أي ماض تعود»[15]. وبمعنى ما، فإن أنتيغوني نفسها قد قلصت هذه القوانين غير المكتوبة إلى مقتضاها الجنائزي. غير أنها حين استندت إليها، كي تؤسس اقتناعها الأكثر حميمية، فقد رسمت الحد الذي يندد بالطابع الإنساني، والإنساني جداً لكل مؤسسة.

إن تعلم الأخلاقي من المأساوي ينطلق من الاعتراف بهذا الحد. غير أن الشِّعر لا ينطلق مفهومياً. لأنه وبشكل رئيسي من خلال تتابع الأناشيد الغنائية للجوقة (وكذلك من خلال الكلمات المنسوبة إلى هيمون (Hémon) وتيريزياس (Tirésias)) ترسم ملامح [286] ما ليس بتعليم بالمعنى التربوي المتشدد للكلمة، ولكنه تحويل للنظرة، مهمة الأخلاق أن تكون امتداداً له تكملتها في خطابها الخاص بها. إن الاحتفال بالشمس في الأنشودة الأولى هو احتفال للعين - «عين النهار المتألق» - وهي أقل تميزاً من عين البشر الفانين[16]. ثم يأتي بعد قليل، بصيغة وعظية، الإعلان الشهير الذي يفتتح أنشودة الإنسان: «كثيرة هي دينا (deina) (عجائب) الطبيعة ولكن أعجب هذه الـ (deinon) هو الإنسان»[17]. ولكن هل علينا مع مازون (Mazon) أن نترجم كلمة deinon اليونانية بكلمة

---

(15) المصدر نفسه، الأبيات 452-455.

(16) نسباوم تتشدد على تعبير تطبقه الجوقة على بولينيسيس هو «اختلافات متشاجرة»، كما في ترجمة مازون (Mazon)؛ والحال أن اليونانية حين نلاحقها عن قرب فإنها توحي بفكرة «حجج لها جانبان» (*amphilogon*, v. p. 111). إن عيناً غير بشرية هي التي ترى في معركة بولينيسيس مثل أغلوطة الاشتباه هذه. Naussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 71.

(17) Sophocle, *Antigone*, v. 332-333.

أعجوبة (merveille)؟ والواقع أن الديينون الذي يأتي ذكره عدة مرات في المسرحية له أحياناً معنى التعبير «مذهل» (formidable) بالفرنسية: الذي يتأرجح بين الرائع (admirable) و«المخيف»[18] (monstreux) الأكثر دينون من كل إنسان، هو بهذا المعنى المبهم للكلمة، البطل التراجيدي. في ما بعد، حين يطبق القدر على مصير الأبطال المشاركين، فإن الجوقة التي بقيت من دون مساندةٍ من رأي يساعدها، لا تستطيع سوى النواح: «حينما تهدم الآلهة أسس بيت فإن المصيبة تنصبّ بلا هوادة على كافة ذريته»[19]. وكذلك: «في حياة الفانين لا يأتي أي ازدهار كبير من دون أن تمتزج به المصيبة»[20]. هنا فإن المأساوي يتكشف في البُعد غير الفلسفي الذي تكلمنا عليه. في مواجهة النكبة فإن المسنين في الجوقة لا يعودون يفعلون شيئاً سوى التأرجح بين جهة وأخرى، مع ميل بالأحرى إلى جانب هيمون وتيريزياس. وهم يخاطبون كريون: «أيها الأمير، من المناسب جداً، إن أعطى رأياً صائباً [يقصدون هيمون] أن تستمع له، وأنت افعل الشيء نفسه من أجله: لقد تكلمت جيداً من الناحيتين»[21]. إنّ تقريظ إيروس (الحب) يعطي المراثي سمواً في النظر يوازي السمو الذي بلغته

---

(18) نسباوم التي أدين لها بهذه الفكرة، تلاحظ في النهاية مدى التباس تقريظ الإنسان؛ «يتمتع في صنعته بمهارة لم يكن يأمل فيها، يذهب حيناً نحو الشر، وحيناً آخر نحو الخير، ويخلط بين قوانين الأرض والحق (ديكان dikan) حين يكون على رأس المدينة، مع أنه أقسم بكل الآلهة أنه سيحترمه» (المصدر نفسه، الأبيات 365-369)، نلاحظ استعمالات أخرى للتعبير دينون (أعجوبة). «غير أن قوة القدر هي دينيا» (البيت 951). ويشهد على ذلك امتحان ليكورغ (Lycurgue) الذي أخضع إلى «نير» الضرورة: «هكذا سقط الغضب الرهيب لجنونه» (البيت 959). وكريون بعد أن يهزم يعترف: «إن الاستسلام deinon (رهيب) غير أن المقاومة والتصادم مع المصيبة ليسا أقل دينون (رهبة)» (البيتان 1096-1097).

(19) المصدر نفسه، البيتان 584-585.

(20) المصدر نفسه، البيتان 612-613.

(21) المصدر نفسه، الأبيات 724-726.

المسرحية في نشيد الشمس. غير أن أولئك الذين يعرفون أنهم «فانون خرجوا من فانين»[22] لا يستطيعون أن يبقوا على مثل هذا السموّ. والجوقة لا تعرف أن تغني سوى ذكرى الهزائم السحيقة: دانايي، ليكورغ، الفتاة التي بلا اسم، وكلهم مشدودون، [287] جامدون، متحجّرون، ملقىً بهم خارج المقدرة على العمل[23]. إن النصيحة الوحيدة المتبقية هي صدى لتوبيخ تيريزياس: «تنازل للميت، لا تطعن جثة هامدة»[24]. ومع ذلك فإن رئيس الجوقة سيقول كلمة، ستكون مفتاحاً بالنسبة إلينا، يرد على كريون الذي صرخ: «إن التنازل قاسٍ، غير أن المقاومة والاصطدام بالمصيبة ليسا أقل قسوة من ذلك»، فيقول: «لا بد من الحذر، كريون يا ابن مينيسيو»[25]. وبعد دعاء إلى باخوس شبيه بأنشودة الشمس وأنشودة إيروس (الحب) يحافظ على سموّ المقدس على الرغم من فقر النصيحة، تعود الجوقة إلى الوقوع في النواح غير المجدي: «يبدو لي أنك بعد فوات الأوان بكثير، تكتشف ما هو عدل»[26]. إن الكلمة الأخيرة للجوقة تنمّ عن تواضع محزن: «إن الحكمة هي قبل كل شيء آخر الينبوع الأول للسعادة: عليك ألا تجدّف على الآلهة. إن الكلمات المتعالية يدفع ثمنها المتكبرون ضربات كبرى تعلّمهم، ولكن بعد أن يتقدموا في السن، بأن يكونوا حكماء»[27].

أي تعليم إذاً؟ إن هذا النداء الأخير بأن يكون حكيماً يزودنا بهذا الصدد بخيط يستحق أن نعود إلى نبعه[28]. هناك نداء لكي

---

(22) المصدر نفسه، البيت 835.

(23) المصدر نفسه، الأبيات 944-987.

(24) المصدر نفسه، البيت 1209.

(25) المصدر نفسه، البيت 1098.

(26) المصدر نفسه، البيت 1270.

(27) المصدر نفسه، الأبيات 1347-1353.

(28) مارتا نسباوم اعتمدت على معجم *Lexicon Sophocleum* لصاحبه إليندت (Ellendt) فأحصت في مسرحية **أنتيغوني** وحدها خمسين مناسبة (من أصل مائة وثمانين =

«نروّي جيداً» يخترق بإصرار كل المسرحية: كما لو كان «التفكير الصحيح» هو الرد المطلوب على «تحمّل الرهيب» (باثيين تو دينون) (pathéin to deinon)[29].

بأية طريقة ترد الفلسفة الأخلاقية الواجبية على هذه الدعوة إلى «التفكير الصحيح» و«الروية الجيدة»؟ إن كنا ننتظر من الدرس المأساوي ما يوازي تعليماً أخلاقياً فإننا نكون مخطئين كلياً من البداية إلى النهاية. إن القصة الخيالية التي اخترعها الشاعر هي قصة صراعات يقول عنها شتاينر عن حق إنها غير قابلة للحل ولا تشكل موضوعاً للمساومة. إن المأساة حين نأخذها كمأساة تخلق [288] إشكالاً مستعصياً أخلاقياً ـ عملياً يضاف إلى كل الاستعصاءات التي رافقت بحثنا عن الهوية الذاتية؛ إنها تضاعف بشكل خاص استعصاءات الهوية السردية التي تجمّعت في دراسة سابقة. وبهذا الصدد فإن إحدى وظائف المأساة بالنسبة إلى الأخلاق هي خلق فرق بين الحكمة المأساوية والحكمة العملية. حين ترفض المأساة أن تأتي بحل للصراعات التي جعلتها القصة الخيالية غير قابلة للحل، وبعد أن تضلل نظرتنا للأمور عن مسارها، تجبر إنسان

= في مسرحيات سوفوكلس السبع) استعملت فيها تعابير تختص بالتروي والمداولة انطلاقاً من الجذر بول (boul) أو فرين/ فرون (phren/ phron) (الحذر، الفطنة، الحكمة). وعلينا إضافة مصطلح مانثانين (manthanein)، يتعلم، الذي يقربه في البيتين 1031 و1032 من فرونين (phronein) (المتعقل).

(29) المصدر نفسه، البيت 96. كريون لا يريد أن يتعلم أن يكون حكيماً عن طريق رجل شاب مثل هيمون (البيت 727)، الذي يجرؤ على أن يقول له بأنه قد فقد الحس بأن يكون فطناً حكيماً. في حين أن كريون يعتقد بالضبط أنه المعلم في التفكير الصحيح (التفكير بتعقل). وحين يأتي تيريزياس ليسأل عن مدى انتصار التروي والحكمة على كل الخيرات الأخرى، يأتي رد كريون: «ظني، بقدر ما إن التهور (عدم الفطنة) هو أكبر بلاء يصيب الإنسان» (البيت 1051). يعترف كريون بجنونه، بعد فوات الأوان (البيت 1269)، فلا يبقى للجوقة إلا أن تلفظ الحكم «إن الحكمة هي قبل أي شيء آخر أول ينبوع للسعادة». غير أن العجوز المحطم هو الذي «تعلّمه ضربات القدر أن يكون عاقلاً» (البيت 1353). حلقة الحكمة أغلقت.

الممارسة العملية على أن يعيد توجيه العمل متحملاً هو نفسه كل المخاطر والمجازفات الناجمة عن ذلك، وذلك في اتجاه حكمة عملية ظرفية بحسب كل وضع، متمشية بأفضل ما يمكن مع الحكمة المأساوية. إن مثل هذا الرد الذي أخّره التأمل في المشهد الاحتفالي للعرض، يجعل من الاقتناع ما ورائية الكاثارسيس (التطهير).

يبقى علينا أن نقول كيف أن الكاثارسيس المأساوية، وعلى الرغم من فشل النصيحة المباشرة، تفتح الطريق أمام لحظة مرحلة الاقتناع.

إن هذا المرور من الكاثارسيس (التطهير) إلى الاقتناع يقوم في جوهره على التأمل بمنزلة الصراع الذي لا يمكن تجنبه في الحياة الأخلاقية الواجبية. وفي سيرنا على هذه الطريق يلتقي تأملنا مع تأمل هيغل. ثمة شيء أول علينا أن نقوله هنا. إن كان علينا في مكان ما «أن نتخلى عن هيغل» فذلك ليس بمناسبة معالجته لقضية المأساة (التراجيديا)، ذلك أن «التوليفة» التي نعيب، عن طيب خاطر، على هيغل أنه يفرضها على كل التقسيمات التي تتمتع فلسفته بعبقرية اكتشافها أو استنباطها، لا يكتشفها إطلاقاً في المأساة. وإن كانت هناك مصالحة هشة تبدو في الأفق، فإنها لا تتلقى معناها إلا من المصالحات الحقيقية التي لا تلتقيها **فينومينولوجيا الروح** إلا في مرحلة متقدمة جداً للديالكتيك. وبهذا الصدد فإننا لن نتوانى عن لفت النظر إلى أن التراجيديا لا يأتي ذكرها إلا في مطلع المسار الكبير الذي يشغل كل الفصل السادس المعنون Geist «الروح» (وهو بهذا يشير إلى أن هذا الفصل متجانس مع مجموع الكتاب): إن المصالحة الحقيقية لا تقع إلا في آخر نهاية هذا المسار، عند الخروج من الصراع بين الوعي الحاكم على الأمور والإنسان الممارس للعمل؛ وهذه المصالحة

تستند إلى التخلي الفعلي لكل طرف عن تحيزه، وتأخذ قيمة مسامحة وغفران حيث يعترف كل واحد حقاً بالآخر. والحال أن مثل هذه المصالحة بالضبط عن طريق التخلي، ومثل هذا الغفران عن طريق الاعتراف هو ما لا تستطيع التراجيديا ـ على الأقل تراجيديا **أنتيغوني** ـ أن تنتجه. من أجل أن تبقى معاً كل القوى الأخلاقية التي يخدمها أبطال المسرحية فإن اختفاء وجودها الخاص هو الثمن الكلي الذي يجب دفعه. وهكذا فإن الأبطال ـ ضحايا الدراما[30] لا يستفيدون من «الوثوق بالذات» الذي يشكل [28 أفق المحاكمة التربوية التي دخل فيها وعي الذات.

إن معالجة موضوع التراجيديا في **دروس حول علم الجمال** يثبت بل يؤكد هنا التشخيص. هنا المأساة (التراجيديا) لم توضع على المسار الذي يقود في كتاب **فينومينولوجيا الروح** إلى «الروح

(30) إن المأساوي في *La Phénoménologie de l'esprit* هو هذه اللحظة عند الروح حيث تتحطم الوحدة المتناسقة للمدينة الجميلة بسبب عمل أفراد خاصين، ومن هناك ينبثق الصراع بين الشخصيات. هذا التقسيم إلى اثنين (Entzweiurg) تكون نتيجته شطر القوى الأخلاقية المشرفة عليهم: الإلهي ضد البشري، المدينة ضد العائلة، الرجل ضد المرأة. وبهذا الصدد فإن أجمل الصفحات هي تلك التي توكل إلى الأخت أي المرأة التي ليست الابنة ولا الأم ولا الزوجة ـ مهمة المحافظة على الصلة العائلية التي تجمع الأموات والأحياء. بالقبر الذي تعطيه لأخيها ترفع أنتيغوني الموت إلى ما هو فوق الحادث العرضي الطبيعي. ولكن إن كان هناك من معنى لكل هذا فهو ليس «لهم» بل «لنا». «من أجلهم» الاختفاء مع الموت، «من أجلنا» الدرس غير المباشر لهذه الكارثة. إن المصالحة الهادئة التي تغنّيها الجوقة لا يمكن أن تقوم مكان الغفران. إن فرادة كل واحدة من الشخصيات، بما في ذلك شخصية أنتيغوني، تقصي مثل هذا الاعتراف المتبادل. لذا فإن هيغل يمر من **أنتيغوني** إلى **أوديب ملكاً** التي يرى فيها مأساة الجهل والاعتراف بالذات والتعرف إليها مركزة كلها في فرد واحد مأساوي. إن وعي الذات يتقدم هنا خطوة، ولكن ذلك يحصل من دون أن يبلغ مستوى نوع المصالحة التي تقدمها نهاية الفصل السادس. إذ لا بد قبل ذلك من عبور الصراع المرتبط بالثقافة (Bildung)، وهو صراع الروح المستلب لذاته (الغريب تجاه نفسه) (der sich entfremdete Geist) كي يدرك مثل هذا المخرج. ولهذا فإن هيغل لم يكن يستطيع أن يتوقع من التراجيديا أن تستمد من ذاتها حل الصراعات التي تفرزها.

الواثق من نفسه»، إنها فقط تتعارض مع الكوميديا (المهزلة) على صعيد الأنواع الشعرية. والحال، فإن التراجيديا، بما هي أحد أنواع الشعر الدرامي (المسرحي) فإنها تتميز عن الكوميديا بأن الأفراد الذين يجسدون فيها القوى الروحية (die geistige Mächte) يجدون أنفسهم وقد جُرَّوا إلى تصادم لا يقدرون على تجنبه بسبب الفرادة التي تحدد كلاً منهم، وبالتالي لا بدّ من زوالهم وتلاشيهم بالموت. أما في الكوميديا فإن الإنسان يبقى، بفضل الضحك، الشاهد الواعي لعدم جوهرية الأهداف التي رسمها والتي يهدم بعضها البعض بالتبادل[31]. إن كان علينا أن نأخذ طريقاً أخرى غير طريق هيغل، فإن نقطة الانفصال والافتراق ليست حيث توضع في غالب الأحيان، كما لو كان هيغل قد فرض حلاً «نظرياً» للصراع، وكما لو كان علينا أن نحيّي هذا الصراع كعامل ثوري انقلابي في وجه استبداد عقل توتاليتاري (شمولي)[32]. بالنسبة إلينا [290] نحن الذين انطلقنا من أخلاق على منوال أرسطو، ثم تحمّلنا بعد ذلك تشديدات أخلاق واجبية بأسلوب كانطي، فإن المسألة التي تهمنا هي في تحديد هوية الصراعات التي تثيرها أخلاق الواجبية على مستوى هذه القوى الروحية عينها التي يبدو أن هيغل يعتبر أن الصراع لا يطولها، وبالتالي فإن فرادة الشخصيات ووحدانيتها هي التي تشكّل مصدر المأساة. إن المأساوي، في المرحلة التي بلغها استقصاؤنا، لا نبحث عنه فقط في فجر الحياة الأخلاقية، ولكن

(31) «في حين أن التراجيديا تظهر الجوهري الأبدي وتبينه في دوره كعامل للتصالح ينجز هذا الدور حين يخلص الأفراد الذين يتصارعون من وحدانيتهم الخاطئة بأن يقربهم من بعض عن طريق ما هناك من إيجابي في إرادة كل منهم، وعلى العكس من ذلك إن الذاتية، في وثوقها اللامتناهي، هي التي تشكل العنصر المسيطر في الكوميديا». انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*, traduit par S. Jankélévitch, collection champs (Paris: Flammarion, 1979), t. IV, p. 267.

(32) Michelle Gellrich, *Tragedy and Theory, the Problem of Conflict since Aristotle* (Princeton, NJ: Princeton University press, 1988).

في المرحلة المتقدمة لأخلاقيات الواجب، داخل الصراعات التي تنتصب في الطريق المؤدية من القاعدة إلى الحكم الأخلاقي الظرفي (بحسب اختلاف الوضع والظرف). إن هذه الطريق ليست هيغلية، بمعنى أنها تجازف بحرمان نفسها من موارد فلسفة للروح. لقد شرحت قبلاً أسباب مثل هذا التحفظ. وهي تقوم على الحذر الذي أشعر به تجاه ما يسميه هيغل (الشيمية، الخلوقية) والتي تتطلب فلسفة الروح وضعها فوق أخلاق الواجب. وعلى مستوى الفلسفة السياسية، وبشكل أخص نظرية الدولة التي يقود إليها كل التوسع في الشروحات. إن رهاني هو أن ديالكتيك الأخلاق وأخلاق الواجب، بالمعنى الذي حددناه في الدراسات السابقة يترابط ويتفكك في الحكم الأخلاقي الظرفي، من دون أن نزيد عليه، كهيئة ثالثة الشيمية (الخلوقية) التي هي ثمرة فلسفة الروح في بُعدها العملي.

هناك سؤالان يبقيان مطروحين في نقطة انقلاب الكاثارسيس (التطهير) المأساوي إلى الاقتناع الأخلاقي الواجبي: ما الذي يجعل الصراع الأخلاقي لا مفر منه؟ وأي حل يستطيع العمل أن يقدمه له؟ عن السؤال الأول، الإجابة المقترحة هي التالية: ليس فقط وحدانية الشخصيات، بل كذلك وحدانية المبادئ الأخلاقية الواجبية التي تواجه تعقيدات الحياة هما مصدر للصراعات. وعن السؤال الثاني المطروح فإن محاولة الإجابة هي ما يلي: في الصراعات التي تثيرها أخلاق الواجب، وحده اللجوء إلى عمق الخلفية الأخلاقية التي عنها تنفصل الأخلاقيات الواجبية، يمكنه أن يستحضر حكمة الحكم الظرفي. من الفرونيين (التعقل) التراجيدي (المأساوي) إلى الفرونيزيس (الفطنة، الحكمة) العملية: هذا هو الشعار الكفيل بأن يبعد الاقتناع الأخلاقي الواجبي عن الاختيار المدمِّر بين أمرين هما التشبث بالقول الأحادي أو القيام بالعمل التعسفي الاعتباطي.

1 ـ المؤسسة والصراع [291]

إن الطابع المأساوي للعمل الذي تمثله إلى الأبد مسرحية **أنتيغوني** لسوفوكلس، هو الذي يقود من جديد الشكلانية الأخلاقية الواجبية إلى قلب الأخلاق. إن الصراع كان في كل مرة المنخس المحفز لهذا اللجوء إلى الاستئناف في المناطق الثلاث التي جُبناها مرتين: الذات الكلية (الكونية)، تعددية (كثرة) الأشخاص والمحيط المؤسساتي.

أسباب عدة أقنعتني بإعادة القيام بهذا المسار في الترتيب المعاكس. السبب الأول: حين ننقل صلب الصراع على الصعيد المؤسساتي أولاً فإننا سنواجه من دون تأخير مرافعة هيغل في الدفاع عن Sittlichkeit (الشيمية)، هذه الأخلاقية الواجبية المتحققه المحسوسة، والمفترض فيها أن تأخذ مكان Moralität أي الأخلاق الواجبية، المجردة والتي تجد مركز ثقلها بالضبط في حلقة المؤسسات، والحلقة التي تتوجها كلها وهي حلقة الدولة. لو استطعنا أن نبرهن بأن الطابع المأساوي للعمل ينشر بالضبط في هذه الحلقة بعض شخصياته النموذجية فإننا نبعد، في العملية عينها الفرضية الهيغلية بالنسبة إلى الحكمة العملية التي يعلّمها الصراع. إنّ الـ Sittlichkeit (الشيمية) لا تعود تشير إلى هيئة ثالثة أسمى من الأخلاق وأخلاق الواجب، بل تشير إلى أحد الأماكن التي تمارس فيها الحكمة العملية نشاطها، أي تراتبية التوسطات المؤسساتية التي على هذه الحكمة العملية أن تجتازها كي تكون العدالة جديرة حقاً بلقب الإنصاف. هناك سبب ثان قاد خيارنا للترتيب المتبع هنا. إن مشكلتنا ليست بإضافة فلسفة سياسية إلى الفلسفة الأخلاقية الواجبية، ولكنها في تعيين السمات الجديدة للهوية الذاتية المقابلة للممارسة السياسية، أما الصراعات الناتجة عن هذه الممارسة فقد استخدمت كلوحة خلفية للصراعات التي أوجدتها الشكلانية نفسها، على الصعيد البينشخصي بين المعيار [292]

والرعاية الأكثر تخصيصاً وتفريداً. إننا فقط حين نكون قد اجتزنا هاتين المنطقتين للصراع، نستطيع أن نواجه فكرة الاستقلالية الذاتية التي تبقى في التحليل الأخير القطعة الرئيسية في الجهاز الدفاعي لأخلاقيات الواجب الكانطية: هناك الصراعات الخفية الأعمق تدل على نقطة انقلاب الأخلاق الواجبية إلى حكمة عملية لم تنسَ مرورها عبر الواجب.

لنحاول أن نستعيد قاعدة العدالة من النقطة التي تركناها عندها في نهاية دراستنا السابقة. لقد بدا لنا أن إمكانية الصراع قائمة في البنية الملتبسة لفكرة التوزيع العادل. هل تستهدف الحد من المصالح الفردية النزيهة بالتراضي المتبادل أم أنها تستهدف تقوية رابطة التعاون؟ لقد بان لنا أن التعابير حصة وتقاسم وتقسيم تفضح هذا الالتباس على مستوى اللغة نفسها. إن الصياغة التشكيلية (الصورية) التي قام بها رولز لم تحلَّ هذا اللبس، بل على العكس من ذلك أثبتته، بل حتى من المحتمل أن تقوّيه. إن الشرخ بين صيغتي فكرة التوزيع العادل قد بان لنا وقد أخفته فقط فكرة التوازن الفكري بين النظرية التي تعطي الكتاب عنوانه واقتناعاتنا التي وزنّاها جيداً[33]. بحسب النظرية، نحن بالفعل أمام أفراد وضعوا في موقف أصلي، وهم أفراد عقلانيون مستقلون عن بعضهم البعض وهمهم الدفاع عن مصالحهم الخاصة بهم، من دون الأخذ بعين الاعتبار مصالح الآخرين. وكذلك فإن مبدأ الحد الأقصى حين نأخذه وحده في اعتبارنا، يمكن أن يُختزل إلى صيغة مهذبة للحساب النفعي. والحال سيكون كذلك لو لم يكن قد أعيد إليه التوازن عن طريق الاقتناعات الموزونة جيداً، حيث وجهة نظر المتضرر الأكبر هي التي أخذت كحد للمرجعية. والحال، أن الأخذ بوجهة النظر هذه يستند في التحليل الأخير إلى

(33) انظر الدراسة الثامنة، ص 451 ـ 452 من هذا الكتاب.

قاعدة المعاملة بالمثل القريبة من القاعدة الذهبية **(للإنجيل)** التي غايتها إصلاح عدم التساوي الأصلي المرتبط بالسلطة التي يمارسها فاعل حقيقي على من يتلقى فعله والتي يحوّلها العنف إلى استغلال.

إن هذا الجرح الدقيق الداخلي لقاعدة العدالة لا يشير بعد إلّا إلى المكان المحتمل للصراع. إن وضعاً تصارعياً حقيقياً يظهر، حين نحفر تحت قواعده الإجرائية المحضة فتتبدى لنا بكل وضوح تعددية الثروات الموزعة التي تحاول أن تطمسها صياغة مبدأي العدالة. لقد قلنا ذلك ونكرر بأن تعددية الأشياء التي نتقاسمها تختفي في إجرائية التوزيع. إننا نضيّع الاختلاف النوعي بين الأشياء التي نريد توزيعها حين نجري تعدداً يضع جنباً إلى جنب المداخيل والتراث، المكاسب الاجتماعية والأعباء المتصلة بها، مواقع المسؤولية والسلطة، التكريمات والملامات إلخ. أي إننا [293] باختصار، نخلط تعددية المساهمات الفردية أو الجماعية التي تنشأ عنها مشاكل توزيع. كان أرسطو قد التقى هذه المشكلة حين تحدث عن العدالة التناسبية حيث لا تكون المساواة بين حصص، ولكن بين نسب، أي بين نسبة حصة أحدهم إلى مساهمته ونسبة الآخر إلى مساهمته المختلفة. والحال، إن تقدير القيمة الخاصة لكل من هذه المساهمات تتغير بنظر أرسطو، بحسب الأنظمة السياسية[34]. ونحن إن شددنا في عملية إجراء التوزيع على الاختلاف الحاصل بين الأشياء التي نزمع أن نوزعها فإننا سنواجه نوعين من المشاكل عولجا معاً في أغلب الأحيان، في كل ما صنّف بعد كتاب رولز الكبير، ولكن من المهم جداً التمييز بينهما. النوع الأول يدل على العودة بقوة إلى المفاهيم الغائية التي تربط

---

(34) راجع ملاحظة تريكو بخصوص مفهوم أرسطو، عن أكسيا (axia) (الاستحقاق، التقدير) في: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 6e éd. intervention et notes de J. Tricot (Paris: Vrin, 1987), 1131 a 24, p. 228, n. 1.

من جديد العادل بالجيد الخيّر، عن طريق فكرة الثروات الاجتماعية الأولى. ورولز لا يرى فيها من غضاضة ويبدو أنه يستريح لمثل هذه الفكرة التي يربطها من دون أي تردد ظاهر بتوقعات الأشخاص الممثلين(35). ولكن حين نتساءل عما يمنح هذه الثروات الاجتماعية صفة الجودة والخير، فإننا نفتح مجالاً تصارعياً، ما إن تبدو لنا مثل هذه الثروات مرتبطة بدلالات وتقديرات متباينة. مشكلة ثانية تطرح أمامنا، ولا تطرحها هذه المرة تعددية الثروات التي ستوزع، ولكن يطرحها الطابع المتعين تاريخياً وثقافياً لتقدير مثل هذه الثروات. الصراع هنا هو بين الادعاء الكلي (الكوني) (إني آخذ كلمة ادعاء (prétention) هنا بالمعنى الإيجابي لكلمة مطالبة، كما هو الحال مع كلمة claim الإنجليزية) والتحديدات السياقية الظرفية لقاعدة العدالة. إني أرجئ معالجة هذه المشكلة الثانية إلى القسم الأخير من هذه الدراسة، لأن الصراع بين الكلية (الكونية) والسياقية الظرفية يؤثر بالدرجة عينها في كل حلقات الأخلاقيات الواجبية. نحن إذاً سنصب اهتمامنا، في المناقشة التي تلي، على مسألة التعددية الحقيقية للثروات التي ستقسم.

عند مؤلف مثل مايكل والتزر (Michael Walzer)(36) فإن أخذه بعين الحسبان هذه التعددية للثروات، وكذلك للتقديرات أو التقييمات التي تعين الأشياء موضع التقاسم كثروات، يقوده إلى تفكك حقيقي للفكرة التوحيدية للعدالة، وذلك لصالح فكرة «حلقات العدالة». إن القواعد التي تحكم المواطنية تشكل حلقة مختلفة، وهي تعالج مثلاً شروط حيازة هذه المواطنية أو فقدانها، [294]

(35) John Rawls, *Théorie de la justice*, traduit par C. Audard (Paris: Editions du Seuil, 1987), p. 95.

(36) M. Walzer, *Spheres of Justice, a Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).

وحق المقيمين الأجانب، وقضايا المهاجرين، واللاجئين السياسيين إلخ. إن عدة مناقشات ومناظرات قائمة حتى اليوم، وحتى داخل الدول ذات الديمقراطيات المتقدمة تبرهن على أن مشاكل عدة لا تنقطع عن البروز، وهي كلها تحيلنا في النهاية إلى اتخاذ مواقف ذات طبيعة أخلاقية، لا ذات طبيعة سياسية، وسنعود إلى هذا في ما بعد. هناك حلقة أخرى مختلفة هي حلقة الأمن والضمان الاجتماعي والمساعدة العامة التي تلبي حاجات تعتبر كذلك في مجتمعاتنا، وتطالب بحقها في حماية السلطة العامة لها ومساعدتها. ثم هناك حلقة أخرى هي حلقة النقود والبضائع التي تحدّها مسألة معرفة ما كان، بسبب طبيعته كثروة، يباع أو يشترى. لا يكفي إذاً أن نميّز بشكل إجمالي بين الأشخاص الذين يملكون قيمة والأشياء التي لا تملك سوى ثمنها، إن مقولة البضائع لها متطلباتها الخاصة بها وحدودها القصوى. هناك أيضاً حلقة الوظائف وتوزيعها لا يستند إلى الوراثة أو الغنى، ولكن إلى مؤهلات تقيمها بحسب استحقاقها إجراءات عامة (إننا نلتقي هنا من جديد مسألة تكافؤ الفرص، وفتح كل الوظائف والرتب والمواقع أمام الجميع، كما كان الحال مع المبدإ الثاني للعدالة عند رولز).

إن مشكلتنا هنا ليست أن نقترح تعداداً جامعاً شاملاً لحلقات العدالة هذه، ولا بأن نحدد بدقة مصير فكرة المساواة في كل واحدة منها. بل هي التحكيم المطلوب بسبب تنافس حلقات العدالة هذه، وبسبب الخوف من تعدّي الواحدة فيها على حدود الأخرى، هذا التعدي الذي يعطي مفهومَ الصراع الاجتماعي معناه الحقيقي[37].

---

(37) إن نظرية والتزر حول الثروات يمكن اختصارها إلى القضايا التالية: «كل الثروات التي تتعامل معها العدالة التوزيعية هي ثروات اجتماعية»، «الرجال والنساء =

هنا قد يراودنا حل هيغلي للصراع، بمقدار ما إن مسائل رسم الحدود والأولويات بين حلقات العدالة تتعلق بتحكيم [295] صدفوي معادل على المستوى المؤسساتي للحكمة العملية التي دعاها أرسطو فرونيزيس (الفطنة). أوَليس الحل بنقل معالجة الصراعات المطروحة حتى الآن بتعابير العدالة إلى الحلقة السياسية وبشكل أخص حلقة الدولة؟ عندها سنطلب وضع التحكيم بين حلقات العدالة تحت المقولة الهيغلية Sittlichkeit (الشيمية الأخلاقية)، وليس تحت المقولة الأرسطية للفرونيزيس (الفطنة).

لقد قلت وأكرر، مشكلتي ليست أن أقترح هنا فلسفة سياسية توازي تلك التي أقامها إريك فيل أو كورنيليوس كاستورياديس (Cornelius Castoriadis) أو كلود لوفور (Claude Lefort). إنها فقط معرفة ما إذا كانت **الممارسة السياسية** تستدعي اللجوء إلى قوى أخلاقية واجبية ملموسة، لا تجد مجالاً للمزاولة إلا ضمن إطار معرفة للذات تملكه الدولة بما هي دولة. وهذا بالضبط ما يعلّمه هيغل في كتابه **مبادئ فلسفة الحق**[38].

= يدينون بهويتهم المحسوسة إلى الطريقة التي يتلقون بها الثروات الاجتماعية ويخلقونها، وبالتالي يمتلكونها ويستعملونها»، «لا يمكننا أن نتصور مجموعة وحيدة للثروات والخيرات الأولى أو الأساسية تشمل كل العوالم الأخلاقية والمادية»، «غير أن دلالة الثروات هي التي تعيّن وتحدد حركاتها»؛ «إن الدلالات الاجتماعية هي تاريخية بطبيعتها؛ وبالتالي فإن التوزيعات ـ أكانت عادلة أم غير عادلة تتغير مع الزمن»؛ «حين تكون الدلالات مختلفة، فإن التوزيعات يجب أن تكون مستقلة» (المصدر نفسه، ص 6-10 [ترجمة المؤلف]). ينتج من هذا أنه ليس هناك من معيار صالح إلا من أجل كل ثروة اجتماعية على حدة، وكل حلقة توزيع على حدة، داخل كل مجتمع خاص؛ ولما كانت هذه المعايير غالباً ما لا تحترم، والثروات تنتهب، والحلقات يجتاحها الرجال والنساء أصحاب السلطة، فإن هذه الظواهر الحتمية للاغتصاب والاحتكار تجعل من التوزيع مكاناً للصراع بامتياز.

(38) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé*, traduit par R. Derathé (Paris: Vrin, 1989).

فلنذكر أولاً بأن مفهوم هيغل للحق الذي يشمل كل مشروعه، يتخطى من كل النواحي مفهوم العدالة: «إن نظام الحق، يقول هيغل في المقدمة، هو مملكة الحرية المتحققة فعلاً، عالم الروح، العالم الذي ينتجه الروح، انطلاقاً من ذاته. كطبيعة ثانية»[39] ويقول كذلك: «أن يكون وجود تجريبي بشكل عام هو وجود تجريبي للإرادة فهذا هو الحق. الحق هو إذاً الحرية بشكل عام، بما هي فكرة»[40]. إن هذه الإشكالية الخاصة بتحقيق الحرية وتنفيذها هي أيضاً إشكاليتنا في هذه الدراسة. ولكن هل تتطلب التضييق الشديد لميدان العدالة الذي سنتحدث عنه، وخصوصاً رفع الميدان السياسي إلى ما فوق الحلقة التي تكون فيها فكرة العدالة صالحة؟ في ما يختص بتحديد حقل عمل العدالة فإنه يتطابق مع تحديد الحق المجرد الذي وظيفته الرئيسية أن يرفع الحصول على التملك إلى مستوى الملكية الشرعية، في علاقة ثلاثية بين إرادة وشيء وإرادة أخرى: وهذه العلاقة هي المكونة للعقد الشرعي. إن حقل هذا الأخير يتقلص كثيراً حين نقارنه مع التراث التعاقدي الذي ينتمي إليه رولز والذي يجعل مجموع المؤسسات تخرج من عقد وهمي متخيَّل. النتيجة هي أن مفهوم العدالة يتلقى تقلصاً مماثلاً. وبالفعل فما تجدر ملاحظته هو أنه يقدم لنا تحت العنوان السلبي للّاعدالة، وبمظاهر الغش والاحتيال والكذب والعنف والجريمة[41]؛ في المقابل فإن الحق المجرد ينحل في العنف المضاد، الذي يرد على العنف (Zwang) في ميدان حيث تظهر [296] الحرية إلى الخارج في الأشياء التي نمتلكها: «إن الحق المجرد هو حق إكراه لأن إنكار الحق هو عنف ممارس ضد وجود حريتي

---

(39) المصدر نفسه، الفقرة 4، ص 71.

(40) المصدر نفسه، الفقرة 2، ص 88.

(41) لمصدر نفسه، الفقرات 82-103.

في شيء خارجي»[42]. إن ما ينقص بشكل أساسي الحق المجرد وللعقد ولفكرة العدالة المترابطة معه، هي المقدرة على الربط العضوي للبشر في ما بينهم؛ الحق، كما أقر بذلك كانط، يكتفي بأن يفصل بين ما هو لي وما هو لك[43]. إن فكرة العدالة تشكو بشكل أساسي من هذه النظرية الذرية القانونية. وبهذا المعنى فإن الشرخ الذي كنا قد ذكرناه لتونا، والذي يؤثر في المجتمع بأكمله بما هو نظام توزيع - شرخ يفترض وجوده مسبقاً الوضع الأصلي في قصة رولز - يصبح عند هيغل عاهة لا يمكن التغلب عليها. إن الشخص القانوني (رجل القضاء) يظل شخصاً مجرداً مثله مثل الحق (القانون) الذي يستمد منه تعريفه.

وبالضبط مقابل هذا الرابط التعاقدي الخارجي بين أفراد عقلانيين مستقلين، وأبعد من مجرد الأخلاقية الواجبية الذاتية المحضة فإن «الخلوقية أو الشيمية» تعرّف عن نفسها بأنها مكان وجود شخصيات «الروح الموضوعي» بحسب معجم كتاب **الموسوعة** (*L'Encyclopédie*) . . . ولما كان المجتمع المدني، وهو

---

(42) المصدر نفسه، الفقرة 94، ص 139. ما هو صحيح هو أن مقولة المحكمة تعود للظهور من جديد ضمن إطار «الحياة الأخلاقية»، ولكن ضمن حدود المجتمع المدني: القسم «إدارة العدل» (المصدر المذكور، الفقرات 209-229) نجده وقد أحاطت به نظرية المجتمع المدني «كنظام للحاجات ونظرية الشرطة والتجمعات المهنية».

(43) إن **مذهب الحق** الذي يشكل الجزء الأول من كتاب *La Métaphysique des moeurs* يقيم الحق (القانون) الخاص على التمييز بين «ما هو لي وما هو لك بشكل عام»: «ما هو لي بحسب الحق (القانون) هو الغرض المرتبط كلياً بي حتى إن أي استعمال له من قبل الغير، من دون موافقتي، يضرّ بي. إن التملك هو الشرط الذاتي لإمكانية الاستعمال بشكل عام». انظر: Emmanuel Kant, *La Métaphysique des moeurs, 1ère partie: Doctrine de droit*, traduit par A. Philonenko (Paris: Vrin, 1971), p. 119, et Ibid., sous la direction de F. Alquié, traduit par J. et O. Masson, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1986), [VI, 245], p. 494.

مكان وجود المصالح المتنافسة، لا يخلق هو أيضاً روابط عضوية بين الأشخاص المحسوسين، لذا فإن المجتمع السياسي يظهر كملجإ وحيد ضد تفتيت المجتمع إلى أفراد منعزلين.

إن الأسباب التي دعتني إلى «التخلي عن هيغل» على صعيد الفلسفة السياسية لا يمكن مقارنتها بالأسباب التي فرضت نفسها عليّ على صعيد فلسفة التاريخ(44). إن المشروع الفلسفي لهيغل في كتابه **مبادئ فلسفة الحق (القانون)** يظل قريباً مني حين يقوّي من أطروحاتي في الدراسة السابقة الموجهة ضد المذهب الذري السياسي. وكنا عندها قد سلّمنا بأنه فقط ضمن بيئة مؤسساتية نوعية تستطيع المقدرات والاستعدادات التي تميز التصرف الإنساني، أن تتفتح وتزدهر؛ والفرد، كما قلنا حينها، لا يصبح كائناً إنسانياً إلا في ظروف مؤسسات معينة، وقد أضفنا إلى ذلك [297] قولنا: إن كان الأمر كذلك، فإن الالتزام بخدمة هذه المؤسسات هو نفسه شرط كي يستطيع الفاعل البشري أن يستمر في نموه وتطوّره. كل هذا يشكل أسباباً تحملني على الاعتراف بدَيْني إلى العمل التراتبي لأشكال تحقيق الحرية التي صاغها هيغل في كتابه **مبادئ فلسفة الحق (القانون)**. بهذا القدر، وبهذا القدر فقط فإن أفهوم Sittlichkeit (الخلوقية، الشيمية) حين نفهمه من ناحية بمعنى نسق من الهيئات الجماعية للتوسط قائمة بين الفكرة المجردة للحرية وتحقيقها «كطبيعة ثانية»، ومن ناحية ثانية كانتصار تدريجي للعلاقة العضوية بين البشر على الطابع الخارجي للعلاقة القانونية الحقوقية ـ الطابع الخارجي الذي تزيد من حدته العلاقة الاقتصادية ـ عندها فإن أفهوم الشيمية (الخلوقية) لا يتوقف عن تعليمنا. هل أزيد أني أشرح نظرية هيغل حول الدولة، متبعاً بذلك خطى إريك فيل، على أنها نظرية الدولة الليبرالية، لأن الحجر الرئيسي فيها

---

(44) Paul Ricœur, *Temps et récit*, collection point (Paris: Editions du Seuil, 1991), tome 3, vol. II, chap. VI.

هو فكرة الدستور؟ بهذا المعنى فإن المشروع السياسي لهيغل لم يستطع التاريخ أن يتخطاه بعد، وهو لا يزال، في قسمه الأهم، لم يتحقق. السؤال بالنسبة إلينا هو بالأحرى التالي: هل الإلزام بخدمة مؤسسات دولة دستورية من طبيعة أخرى غير الإلزام الأخلاقي الواجبي، بل وحتى من طبيعة أسمى؟ وبتحديد أكثر هل له من أساس آخر غير فكرة العدالة التي تشكل الجزء الأخير في مدار الحياة الجيدة الخيّرة؟ وهل له بنية معيارية أدبياتية أخرى غير قاعدة العدالة؟

إن التعارض بين الشيمية (الخلوقية) والأخلاقية الواجبية يفقد من زخمه وقوته ويصبح بلا جدوى - إن لم يصبح ضاراً كما سأقول ذلك في ما بعد - إن نحن أعطينا من ناحيةٍ قاعدةَ العدالة، بواسطة قاعدة التوزيع، حقلاً أوسع للتوزيع من المجال الذي كان يعطيها إيّاه المذهب الكانطي في الحق (القانون) الخاص، والمذهب الهيغلي في الحق (القانون) التجريدي، وإن نحن من ناحية ثانية، فصلنا بقدر المستطاع التحاليل الرائعة للشيمية عن أنطولوجيا الروح التي تحول التوسط المؤسساتي للدولة إلى هيئة قادرة على تفكر ذاتها(45). حين تفصل عن أنطولوجيا الروح فإن فينومينولوجيا الشيمية (الخلوقية) تتوقف عن أن تشرعن هيئة حكم أسمي من الضمير الأخلاقي الواجبي في بنيته الثلاثية: الاستقلال [298] الذاتي، احترام الأشخاص، قاعدة العدالة(46). إن ما يعطي

---

(45) «الدولة هي الواقع المتحقق للفكرة الأخلاقية بما هي إرادة جوهرية منكشفة وواضحة أمام ذاتها، تفكر ذاتها وتعرف نفسها، وتنفذ ما تعرفه، وبقدر ما تعرفه. وهي تملك وجودها المباشر في أخلاقياتها (عاداتها وتقاليدها) ووجودها التوسطي في وعيها لذاتها، في المعرفة وفي نشاط الفرد وكذلك في اقتناعها، والفرد يمتلك حريته الجوهرية فيها (في الدولة) التي هي ماهيته، وهدفه وناتج نشاطه»؛ انظر: Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé*, parags. 257, p. 258.

(46) هذا ما يفعله هيغل في الفقرة 258 من *Principes de la philosophie du* =

الشيمية مظهر التعالي (الترنسندنس) بالنسبة إلى الأخلاقية الواجبية الصورية هو علاقتها مع مؤسسات كنا قد سلّمنا سابقاً بطابعها غير القابل للاختزال بالنسبة إلى الأفراد. غير أن القبول بأن المؤسسات لا تنبثق من الأفراد ولكن دوماً من مؤسسات أخرى سابقة، هو شيء، في حين أن إعطاءها روحانية مختلفة عن روحانية الأفراد هو شيء آخر. ما هو في النهاية غير مقبول عند هيغل هو أطروحة الروح الموضوعي ولازمته (نتيجته الطبيعية) أطروحة الدولة وقد رفعت إلى مستوى هيئة عليا تمتلك معرفة ذاتها. إن مرافعة هيغل هي بالطبع مؤثرة حين يوجهها ضد الضمير الأخلاقي الواجبي حين ينصب نفسه محكمة عليا وهو يجهل جهلاً عظيماً الشيمية (الخلوقية)، حيث يتجسد روح شعب معين. بالنسبة إلينا نحن الذين اجتزنا الأحداث الوحشية للقرن العشرين، التي اقترنت بالظاهرة التوتاليتارية (الشمولية)، لنا مبرراتنا وأسبابنا لنستمع إلى الحكم الآخر المعاكس المفحم بشكل دامغ والذي نطق به التاريخ نفسه من خلال أفواه الضحايا. فحين تصبح روح شعب معين منحرفة حتى إنها تغذّي شيمية أخلاقية قاتلة، فعندها وفي نهاية الأمر تلجأ الروح التي هجرت المؤسسات بعد أن أصبحت مجرمة قاتلة إلى الضمير الأخلاقي لعدد قليل من الأفراد، لا ينال منهم الخوف ولا الفساد[47]. من يجرؤ بعد اليوم على الاستهزاء من النفس الجميلة[*]، حين تبقى هي وحدها كي تشهد ضد بطل

= *droit*: «إن هذا الهدف الأخير يملك الحق الأسمى بالنسبة إلى الأفراد الذين واجبهم الأعلى هو أن يكونوا أعضاء في الدولة» (المصدر نفسه، ص 258).

(47) Václav Havel, «Le Pouvoir des sans-pouvoir,» dans: *Essais politiques*, textes réunis par Roger Errera et Jean Vladislav; préface de Jean Vladislav (Paris: Calmann-Lévy, 1989).

(*) مفهوم وصف به هيغل، في *Phénoménologie de l'esprit*، أولئك الحالمين الذين يخشون أن يلطخوا أيديهم بالعمل، فيعيشوا قلق المحافظة على نقاوة قلبهم وينتهون بألا يفعلوا شيئاً، فينطفئ نورهم ويتبخر (المترجم).

العمل؟ بالطبع، إن التمزق بين الضمير الأخلاقي وروح الشعب ليس دوماً على هذه الدرجة الكارثية، غير أنه يحتفظ دوماً بقيمة للتذكير والتنبيه. ويقر بطريقة قصوى الطابع المأسوي للعمل الذي لا يمكن تجاوزه، والذي أوفاه هيغل نفسه حقه في صفحاته الرائعة حول **أنتيغوني**.

إنّ أفضل طريقة من أجل إزاحة الهالة عن الدولة الهيغلية وبالتالي تحرير مواردها التي لا تنضب على مستوى الفلسفة السياسية، هو سؤال الممارسة السياسية نفسها وفحص الأشكال النوعية التي يتخذها هناك الطابع المأساوي للعمل.

والحال، لماذا تكون الممارسة السياسية مكان الصراعات النوعية؟ وبأية طريقة تحيلنا هذه الصراعات إلى المعنى الأخلاقي للعدالة؟ علينا أن ننطلق هنا من الاختلاف الذي شددنا عليه كثيراً، في القسم الثالث للدراسة السابعة، بين السلطة والهيمنة [299] والتسلط. لقد سلّمنا مع حنة أرندت بأن السلطة لا توجد إلا بقدر ما توجد وتستمر إرادة العيش والعمل معاً، لدى جماعة تاريخية. إن هذه السلطة هي التعبير الأعلى للممارسة الأرسطوطاليسية التي لا تصنع شيئاً خارج ذاتها، ولكنها تضع لذاتها كغاية المحافظة على نفسها، واستقرارها وديمومتها. غير أننا قبلنا كذلك بأن هذه السلطة هي سلطة منسية بما هي أصل الهيئة السياسية، وهي مثقلة بالبنى التراتبية للسيطرة بين الحاكمين والمحكومين. وبهذا الصدد ليس هناك من شيء أخطر من الخلط بين السلطة والتسلط، أو كي نستعمل معجم سبينوزا في كتابه **الرسالة السياسية**، بين potentia (السلطة)، potestas (التحكم)[48]. إن فضيلة العدالة بمعنى المساواة (isotès) عند بريكلس (Periclès) وأرسطو تهدف

---

(48) M. Revault d'Allonnes, «Amor Mundi: La Persévérance du politique,» dans: Hannah Arendt, *Ontologie et Politique* (Paris: Tierce, 1989).

بالضبط إلى أن تساوي هذه العلاقة، أي إلى وضع السيطرة تحت رقابة السلطة المشتركة. والحال إن هذه المهمة التي ربما كانت تعريفاً للديمقراطية، هي مهمة بلا نهاية، لأن كل هيئة جديدة للسيطرة تنبثق من هيئة سابقة ذات طبيعة مماثلة، وذلك على الأقل في مجتمعاتنا الغربية(49).

إن هذا البون بين التسلط والسلطة نلاحظه حتى داخل بنية الدولة عن طريق الديالكتيك الذي اختصرته قديماً بتعبير «المفارقة السياسية» حيث يتواجه باستمرار داخل الهيئة الواحدة الشكل والقوة(50). ففي حين يجد الشكل تعبيرَه عن طريق الدستور في تقريب صلة الاعتراف المتبادل بين الأفراد وبين هؤلاء والهيئة العليا، فإن القوة تجد علامتها في كل الجراح التي خلّفتها الولادة عن طريق العنف لكل الدول التي أصبحت في ما بعد دول القانون (الحق)، القوة والشكل يتلاقيان في الاستعمال الشرعي للعنف، ويذكرنا ماكس ڤيبر بقيمة هذا القول كمعيار لتعريف السياسي(51).

انطلاقاً من هذا البون بين التسلط والسلطة المكون للسياسي يمكننا أن نعرّف السياسة على أنها مجموع الممارسات المنظمة المتعلقة بتوزيع السلطة السياسية، المسمى بطريقة أفضل السيطرة. هذه الممارسات تتعلق بالعلاقة العامودية بين الحاكمين [300] والمحكومين، وكذلك بالعلاقة الأفقية بين المجموعات المتنافسة

(49) يجب أن نأخذ بعين الاعتبار هنا الأبحاث السوسيولوجية حول وجود صلة سياسية من دون وجود الدولة، في بعض المجتمعات التي لا تزال قائمة.

(50) Paul Ricœur, «Le Paradoxe politique,» *Esprit*, no. 5 (Mai 1957), repris dans: *Histoire et vérité* (Paris: Editions du Seuil, 1964); 3e éd. augmentée, 1987.

(51) Max Weber, «Le Métier et la vocation d'homme politique,» dans: *Le Savant et le politique*, traduit par J. Freund (Paris: Plon, 1959).

على توزيع السلطة السياسية. إن الصراعات الخاصة بهذه الحلقات المتعلقة بالممارسة والعمل يمكن أن توزع بين مستويات ثلاثة للراديكالية.

على المستوى الأول، وهو مستوى المناقشة اليومية في دولة القانون (الحق)، تحظى قواعد اللعبة بقبول واسع، بينما الصراع هو القاعدة في نشاطات التداول التي يكون موضع رهانها الأولويات التي يجب وضعها بين الثروات الأولية التي لم تعرفها نظرية رولز حول العدالة سوى اهتمام ضعيف، في حين أن خصومه من أنصار الحرية المطلقة (libertarians) وأنصار الثروات المشتركة (communautariens) قد جعلوها النقطة المركزية في تفكيرهم؛ إن التهديد باغتصاب الاحتكار المرتبط بتعددية حلقات العدالة يعين المستوى الأول حيث يكون موضوع المداولة السياسية إقامة نظام للأولوية مؤقت وقابل دوماً للمراجعة للمطالب المتنافسة لحلقات العدالة هذه. إنّ التداول وأخذ الموقف بالنسبة إلى هذه الصراعات العادية يشكّلان الفرصة الأولى المتاحة لنا كي نحوّل الشيمية الهيغلية في اتجاه الفرونيزيس (الفطنة، الحكمة العملية) الأرسطوطاليسية. في دولة القانون (الحق) مفهوم أرسطو في التروي (المداولة) يتطابق مع المناقشة العامة، مع هذا «الوضع العام»، الشأن العام (Öffentlichkeit) الذي طالب به بإلحاح شديد مفكرو الأنوار(*)؛ وبدورها فإن الفطنة أو الحكمة العملية الأرسطوطاليسية يقابلها الحكم الظرفي بحسب الوضع الذي ينبثق

(*) مفكرو الأنوار (Lumières) هو اللقب الذي أطلقه الفرنسيون على فلاسفة القرن الثامن عشر مثل فولتير وروسو وديدرو في فرنسا، ودافيد هيوم في إنجلترا، وكانط في ألمانيا، في حين أن الإنجليز يستعملون لقب مفكري التنوير (Enlightenment) وكذلك الألمان (Aufklärung)؛ أي إن الفرنسيين وحدهم يستعملون صيغة الجمع، وكأن الإنارة تأتي من مصادر عدة مختلفة هي العلوم المتنوعة الزاحفة في تقدمها، فيكون التنوير العقلي ولازمته التحرر من الخوف السحيق (المترجم).

في الديمقراطيات الغربية من الانتخاب الحر. وبهذا الصدد، من العبث - إن لم يكن من الخطر - توقّع حصول إجماع يضع حداً للصراعات والنزاعات. إن الديمقراطية ليست نظاماً سياسياً بلا صراعات، ولكنها نظام الصراعات فيه مفتوحة وقابلة للتفاوض بحسب قواعد تحكيم معروفة. في مجتمع يزداد تعقيداً عدد النزاعات لا ينقص وكذلك لا تقل خطورتها، ولكنها تتضاعف وتتعمق. وللسبب عينه فإن تعددية آراء أولئك الذين يصلون بحرية إلى منابر التعبير العام ليست حادثاً عرضياً ولا هي بمرض ولا بمصيبة. إنها التعبير عن الطابع غير القابل للبتّ بطريقة علمية أو دغمائية للخير العام. ليس هناك من مكان يمكننا فيه إدراك هذا الخير وتعيينه بطريقة قاطعة مطلقة نستطيع معها أن نعتبر بأن المناقشة قد أقفلت لأنه لم يعد لها من داعٍ. إن المناقشة السياسية هي دوماً من دون خاتمة مع أنها ليست منْ دون قرار. غير أن أي قرار يتخذ يمكن أن يعاد النظر فيه وأن يفسخ، بحسب إجراءات مقبولة ومعتبرة غير قابلة للنقاش، على الأقل على المستوى التداولي الذي نكون ما زلنا عنده حينها. ادعاءات كثيرة ومطالب عديدة تتواجه عندئذ وهي تظهر درجة أولى من عدم التعيين داخل [301] الفضاء العام للمناقشة. هذه المطالب تتعلق في نهاية المطاف بالأولوية التي يجب الأخذ بها، في ثقافة معينة وفي ظرف تاريخي معين، بالنسبة إلى هذه الثروة أو تلك من الثروات الأولية التي تحدد حلقات العدالة، وفي النهاية أولوية الخيارات الأفضل التي تتحكم في علاقات حلقات العدل هذه في ما بينها، وذلك في غياب نظام معجمي قاطع حاسم كما هو في نظام المبادئ الشكلانية (الصورية) للعدالة. في هذا الحكم الظرفي بحسب الوضع الذي تعتبر الديمقراطيات المتقدمة أنه في جوهره يتطابق مع تصويت الغالبية، هذا التصويت هو وحده يعادل الأوبوليا (euboulia) (التروي الجيد أو المداولة الحسنة) التي تنادي بها

الجوقة في الأناشيد الغنائية في مسرحية **أنتيغوني**، وهذا هو الحكم المستنير الذي نستطيع أن نتوقعه من المناظرة العامة.

على مستوى ثانٍ من المناقشة، تدور المناظرة حول ما يمكن تسميته غايات الحكومة «الجيدة»؛ وهذه مناقشة طويلة الأمد من الممكن أن تؤثر في بنية مجال المناقشة نفسه، إن علماء السياسة التجريبيين أو الوضعيين يميلون إلى اعتبار هذه المناظرة الأرضية بامتياز للأيديولوجيا بالمعنى السيئ التحقيري للكلمة[52]. وعلى العكس من ذلك فإن المناقشة حول الحكومة «الجيدة» تشكل جزءاً لا يتجزأ من التوسط السياسي الذي نتطلع من خلاله إلى حياة منجزة ناجحة، إلى حياة «جيدة خيّرة». لهذا فإننا نلتقي هذه المناقشة، في طريق العودة من الأخلاق الواجبية إلى الأخلاق، ضمن إطار الحكم السياسي الظرفي بحسب الوضع.

وتقوم المجادلة حول كلمات تعتبر بمثابة مفاتيح مثل الأمن، الازدهار، الحرية، المساواة، التعاضد إلخ. وهذه هي التعابير التي تصبح شعارات تسود من فوق المناقشة السياسية. ووظيفتها ليس تبرير الالتزام بالعيش في الدولة بشكل عام، ولكن تبرير تفضيل شكل معين للدولة. إنّ المناقشة تجري بهذه الطريقة في منتصف الطريق بين قواعد التداول داخل شكل مقبول سابقاً هو الدستور ومبادئ الشرعنة (إضفاء الشرعية) التي سنتكلم عليها لاحقاً. وهذه الكلمات الكبيرة تحمل شحنة انفعالية تفوق بكثير معناها الأصلي، فهي بالتالي تصبح عرضة لكل تلاعب وتقع تحت رحمة الدعاية السياسية، ومثل هذا الوضع يحتم علينا ضرورة توضيح معاني

---

(52) من أجل تقييم أكثر دقة لتعدد الدلالات وتعدد المعاني لمفهوم الإيديولوجيا، انظر مقالاتي حول الموضوع في: Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Editions du Seuil, 1986), 3e partie,

وكذلك دروسي المنشورة تحت عنوان: *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by G. H. Taylor (New York: Columbia University Press, 1986).

الكلمات، وهذا العمل يشكل إحدى مهمات الفلسفة السياسية. وتوضيح الكلمات كان له تاريخ حافل محترم عند كبار المفكرين السياسيين: أفلاطون، أرسطو، ماكيافيلّي، هوبز، لوك، روسو، كانط، هيغل، ماركس، توكفيل، ميل. حين أعيد وضع الكلمات في تاريخها المفهومي استطاعت أن تقاوم اعتباطية رجال الدعاية [302] السياسية الذين يريدون منها أن تقول أي شيء. إن رفض هذه التعابير بكل بساطة واعتبارها مجرد تقديرات انفعالية لا يمكن التحليل استعادتها، يعني أننا نسلم بالاستعمال السيئ الإيديولوجي بالمعنى الأسوإ للكلمة. على العكس من ذلك فإن مهمتنا هي في استخلاص لبّ المعنى الكامن فيها بما هي بالضبط تعابير تقديرية متعلقة بغايات الحكومة الجيدة. ما جعلنا نعتقد أن هذه المفاهيم لا يمكن إنقاذها واستعادتها، هو أننا لم نأخذ بعين الاعتبار ظاهرتين رئيسيتين في حين أن فلسفة عمل من نمط التأويلية (herméneutique) مهيأة للاعتراف بهما: وهما أولاً أن كل واحد من هذه التعابير له تعددية معان لا يمكن تخطيها، ثانياً أن تعددية أهداف الحكومة «الجيدة» ربما كانت غير قابلة للاختزال، أو بتعبير آخر، إن مسألة غاية الحكومة «الجيدة» ربما كانت عملية لا يمكن البتّ بها (indécidable)[53].

إنّ تعددية غايات الحكومة «الجيدة» غير القابلة للاختزال

(53) هناك محاولة رائعة لتوضيح معنى التعبير «الحرية» ندين به إلى إشعيا برلين في كتابه: Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty* (London; New York: Oxford University Press, 1969), and *Eloge de la liberté*, traduit par J. Carnaud et J. Lahana (Paris: Calmann-Lévy, 1988).

هذا وتعدد المعاني المميز لما أدعوه الكلمات الكبرى في السياسة، قد اعترف به أرسطو بما يخص العدالة نفسها، منذ الأسطر الأولى لـ *L'Ethique à Nicomaque*، الكتاب الخامس. إن كان تعدد معاني الكلمات الرمزية ـ الشعارات ـ في السياسة هو أساسي إلى هذا الحد الذي يقوله أرسطو عن العدالة، فليس هناك من داع للتعجب أن تغطي دلالة خاصة للتعبير «حرية» دلالة جزئية من التعبير «المساواة»، في حين أن دلالة أخرى ترفض كلية دلالة أخرى جزئية للتعبير المعاكس.

تعني ضمناً أن التحقيق التاريخي لمثل هذه القيم لا يمكن الوصول إليه من دون الإضرار بقيم أخرى. وباختصار، فإننا لا نستطيع أن نخدم كل القيم في وقت واحد. وينتج من هذا مرة أخرى ضرورة تحويل الشيمية الخلوقية الهيغلية إلى ناحية الفرونيزس (الفطنة، الحكمة العملية) عند أرسطو، بعد رفعها هذه المرة إلى مستوى البحث عن الدستور الجيد حين تخلق الأحداث التاريخية فراغاً دستورياً. في ظرف (جغرافي، تاريخي، اجتماعي، ثقافي) عارض ولدوافع غير شفافة لصانعي السياسة في تلك اللحظة، يستطيع هؤلاء أن يدّعوا بأنهم يقدّمون لشعبهم دستوراً «جيداً». مثل هذا الخيار هو مثل جديد على الحكم السياسي الظرفي (في وضع معين) حين تكون أوبوليا (الروية الحسنة، المداولة الجيدة) ليس لها من دعم سوى اقتناع القائمين بها، أي في النهاية حسهم للعدالة ـ فضيلة المؤسسات ـ في لحظة خيار «تاريخي».

هناك تردد أخطر من ذلك الحاصل بسبب إبهام الكلمات الكبرى للممارسة السياسية وهو يصيب على المستوى الثالث [303] الخيارات الأساسية التي هي أهم من خيارات دستور ديمقراطي معيّن. إنه يتعلّق بسير شرعنة الديمقراطية تحت كل تنوع خياراتها. هناك حديث مُحِقّ عن أزمة شرعنة لكي يدل على غياب أي أساس للديمقراطية الذي يبدو أنه يصيب الخيار نفسه لحكومة من الشعب، ومن أجل الشعب وبواسطة الشعب. إن أفكارنا حول التمييز بين التسلط والسلطة تأخذ هنا كل دلالتها. إن كانت السلطة هي المصدر المنسيّ للتسلط فكيف يمكن اشتقاق التسلط بطريقة بيّنة من إرادة العيش معاً؟ هنا القصة الوهمية المتخيلة للعقد الاجتماعي، التي ارتفعت بها إلى درجة أعلى من الرهافة حكاية رولز عن وجود وضع أصلي يتميز بالإنصاف، تتبدّى وقد ملأت فراغاً هو، كما أوحينا بذلك سابقاً، بالنسبة إلى العقد الاجتماعي، غياب إقرار معين يقول بأن الاستقلال الذاتي هو

بالنسبة إلى الفرد «واقعة من وقائع العقل» واحترام الأشخاص هو اقتضاء ملازم «لطبيعتهم العقلانية». هناك غياب فاضح لأيّ توازٍ بين الاستقلال الذاتي الأخلاقي وما هو بالنسبة إلى شعب معين التشريع الذاتي الذي عن طريقه ينتزع التسلط من براثن النسيان إرادة العيش والعمل معاً عند شعب معين. إني ألتقي هنا، من طريق آخر، تحليلاً قام به كلود لوفور للديمقراطية وتباينها مع التوتاليتارية (النظام الشمولي). وبالضبط لقد كان خطأ التوتاليتارية بل جريمتها أنها أرادت فرض تصوّر متواطئ (صاحب معنى واحد لا يتغير) لما كانت تعتقد أنه سيكون الإنسان الجديد، والتهرب بهذه الوسيلة من كل تلمّسات الإنسان المعاصر ومحاولاته التاريخية من أجل فهم ذاته. هذا المفكر المتخصص بالديمقراطية يبدأ بالاعتراف بوجود «عدم تعيين أخير بالنسبة إلى أسس السلطة والقانون والمعرفة، وإلى أساس علاقة «الواحد مع الآخر» في كل سجلات الحياة الاجتماعية»[54]. إن الديمقراطية، بحسب كلود لوفور تولد من ثورة تقوم داخل الرمزية الأساسية الأعمق، ومن هناك تنبثق أشكال المجتمع، والنظام الذي يقوم هو الذي يقبل تناقضاته هو نفسه إلى درجة أنه يضفي الطابع المؤسساتي على الصراع[55]. إن «عدم التعيين الأخير» هذا لا يستطيع أن يشكل الكلمة الأخيرة: لأن الناس عندهم أسبابهم لأن يفضلوا على النظام التوتاليتاري نظاماً غير مضمون من حيث أساس شرعيته. وهذه الأسباب هي عينها التي تشكّل العناصر المكونة لإرادة

---

(54) Claude Lefort, *Essais sur le politique*, collection Esprit (Paris: Editions du Seuil, 1986), p. 29.

(55) «وهكذا تظهر الديمقراطية على أنها المجتمع التاريخي بامتياز، وهذا المجتمع في شكله يستقبل عدم التعيين ويحافظ عليه على تباين كبير مع التوتاليتارية التي تشاد تحت شعار خلق الإنسان الجديد، تنسق نفسها في الواقع ضد عدم التعيين هذا، وتدعي أنها تملك بيدها قانون تنظيمها وتطورها، وترتسم سراً في العالم الحديث كمجتمع من دون تاريخ»؛ (المصدر نفسه، ص 25).

العيش معاً، وإحدى طرق وعيها لهذا الأمر تستند إلى القيام بعملية إسقاط للقصة الوهمية المتخيلة لعقد اجتماعي غير تاريخي. هذه الأسباب تخلط الادعاءات بالطابع الكلي الكوني بالأحداث العارضة التاريخية في ما يسميه رولز، في مقال صدر بعد نحو خمس عشرة سنة من كتابه **نظرية العدالة**، إجماعاً بالتقاطع (overlapping consensus)[56]؛ وهذا يتقاطع مع عدة تراثات ثقافية: فبالإضافة إلى مشروع الأنوار الذي يعتقد هابرماس عن حق أنه «لم يكتمل»[57]، هناك الأشكال المؤوّلة من جديد للتقاليد اليهودية واليونانية والمسيحية التي اجتازت بنجاح امتحان الأنوار النقدي. إنّ أفضل ما يمكن أن نقدمه من أجل الرد على أزمة الشرعنة (وهي في نظري تضرب فكرة السيطرة أكثر مما تضرب فكرة السلطة بما هي إرادة العيش والعمل لشعب معين) هو ظهور تقاليد تتشابك في الفضاء العام ويتذكّرها الناس تدعو إلى التسامح والتعددية، وذلك ليس كتنازل أمام ضغوط خارجية، ولكن باقتناع داخلي حتى وإن جاء متأخراً. إن «المشورة الجيدة» تستطيع أن تقبل تحدي أزمة الشرعنة حين تعود بالذاكرة إلى كل البدايات والبدايات المتجددة وإلى كل التقاليد وبقدر ما يحصل ذلك، فإن الشيمية الأخلاقية الهيغلية ـ وهي بدورها مترسخة في الـ Sitten في التقاليد والعادات ـ ستتبدى أنها المعادل للفرونيزيس (الفطنة، الحكمة العملية) عند أرسطو: فطنة عديدة أو بالأحرى عامة مثل المناقشة نفسها.

أَوَليس هنا المكان الصالح لنذكّر بالتميز الذي يقيمه أرسطو، في نهاية دراسته لفضيلة العدالة، بين العدالة والإنصاف؟ «حين

(56) John Rawls, «Un consensus par recoupement,» *Revue de métaphysique et de morale*, no. 1 (1988), pp. 3-32.

(57) J. Habermas, «La Modernité: Un projet inachevé,» *Critique*, no. 413 (octobre 1981).

ننظر إلى الأمر بانتباه فإنه يتبين لنا بأن العدالة والإنصاف ليسا متطابقين بشكل مطلق، ولا هما مختلفان من حيث أصلهما (...) وبالفعل فإن المنصف، وإن كان أسمى من عدالة معينة، إلا أنه عادل، وهو أسمى من العادل ليس لأنه ينتمي إلى جنس مختلف». إن الاختلاف الذي هو وراء تفوق الإنصاف بالنسبة إلى العدل له علاقة بوظيفة التفريد والتخصيص التي تقوم بها الفطنة (الحكمة العملية)، وهذا ما يوحي به أرسطو: «والسبب هو أن القانون هو دوماً أمر عامّ، في حين أن هناك دوماً حالات نوع يستحيل علينا معها أن نضع لها بياناً عاماً يطبّق عليها باستقامة». إن الإنصاف يتدارك ما غاب عن العدل «في الحالات التي نسي المشترع فيها أن يتنبه للحالة، وقد أخطأ بسبب ميله إلى روح التبسيط». إن المقرر العام حين يصحّح السهو يجعل من نفسه «لسان حال ما [305] كان سيقوله المشترع نفسه لو كان حاضراً في تلك اللحظة، وما كان سيضيفه إلى قانونه لو كان عرف مثل هذه الحالة». ويختتم أرسطو بالقول: «هذه هي طبيعة المنصف»: «أن يكون مصححاً للقانون حيث غفل القانون أن يشترع بسبب عموميته»[58]. حين نقرأ اليوم هذه الأسطر عند أرسطو، فإننا نميل للاعتقاد بأن المناقشة العامة، واتخاذ القرار الذي ينجم عنها، يشكلان الهيئة الوحيدة المخوَّلة «تصحيح السهو» الذي ندعوه نحن اليوم «أزمة الشرعنة». لنقل كخاتمة بأن الإنصاف هو اسم آخر للحس بالعدالة، حين يكون هذا قد اجتاز كل الاختبارات والصراعات التي أثارها تطبيق قاعدة العدل.

---

(58) من اللافت للانتباه أن غوتييه وجوليف في تعليقهما على كتاب *L'Ethique à Nicomaque*، يعتبران هذا الفصل الرابع عشر كخاتمة للكتاب الخامس. انظر: Artistote, *Ethique à Nicomaque*, 1987, V, 14, 1137 b 19-27, et V, 14, 1137 a 31-1138 a 3, et Ibid., introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif (Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1958), vol. 2, pp. 431-434.

2 ـ الاحترام والصراع

إن منطقة ثانية من الصراعات يرسم حدودها تطبيق الأمر المطلق الكانطي الثاني: معاملة الإنسانية في شخصك وفي شخص الغير كغاية في ذاتها، وليس فقط كوسيلة. الفكرة التي ستقود نقدنا ستنطلق من الاقتراح الذي كان في الدراسة السابقة والذي يقول بأن هناك خطأً دقيقاً يفصل بين الوجه الكلي (الكوني) للأمر المطلق، كما تمثّله فكرة الإنسانية، والوجه الذي يحكم تسميته بالتعددي والذي تمثّله فكرة الأشخاص كغايات في حد ذاتها. بحسب كانط ليس هناك أي تعارض البتة ما دامت كلمة الإنسانية تشير إلى الكرامة التي بما هي عليه فإن الأشخاص هم محترمون، وذلك ـ إن جاز التعبير ـ على الرغم من تعدديتهم. غير أن احتمال قيام صراع يبرز مع ذلك ما أن نتبين بأن غيرية الأشخاص الملازمة لفكرة التعددية البشرية نفسها، لا تتمشّى، في بعض الظروف البارزة مع الطابع الكلي (الكوني) للقواعد التي تحويها ضمناً فكرة الإنسانية؛ عندها ينزع الاحترام إلى أن ينشطر إلى شطرين: إلى احترام للقانون واحترام للأشخاص. والحكمة العملية في مثل هذه الظروف تكون في إعطاء الأولوية إلى احترام الأشخاص باسم الرعاية نفسها التي تتوجّه إلى أشخاص في فرادتهم التي لا يقوم شيء مكانها.

قبل أن ندخل في صلب هذه الحجة، من المهم أن نميّزها من الاعتراض الذي وُجّه مرات عديدة للشكلانية (الصورية) بأنها فارغة خاوية، وذلك بمعنى ما منذ تعريفها نفسه. [30]

وعلى العكس من ذلك فلأن الأمر القاطع المطلق يولد عادة قواعد حصل أن الطابع الكلي (الكوني) المفترض وجوده في مثل هذه القواعد يمكن أن يدخل في تصادم مع مطالب الغيرية الملازمة للرعاية.

إنّ خطأ المعادلة بين الشكلي (الصوري) والفارغ الخاوي تأتي من عدم معرفة دور المسلّمات (القواعد الذاتية أو الشعارات) (maximes) عند كانط[59]. لا بد من التذكير هنا بنقطتين: أولاً، إن قاعدة التعميم الكلي (الكوني) تطبّق على مسلمات متعددة تشكل انتظامات في السلوك؛ ومن دون هذه فإن قاعدة التعميم الكوني لا يعود عندها - إذا جاز التعبير - «ما تطحنه»، ما تضعه موضع التجربة والاختبار. ثم بعد ذلك، وملاحظتي هنا أجدد، هناك مسلّمات تمرّ بنجاح امتحان التعميم الكلي (الكوني)، وهذه بالضبط هي التي يسمّيها كانط واجبات (بصيغة الجمع)[60]. هذه الواجبات لا تستنبط بالمعنى المنطقي للكلمة ولكنها مشتقات (dérivés) بالقدر الذي يمكن فيه لما قد تجوز تسميته **قضايا المعنى** (جُمَله) المتأتية من الممارسة اليومية أن تفي بشروط اختبار التعميم الكلي (الكوني) وهذه نماذج من هذه القضايا: تحمّل

(59) من خلال منظور هذه المناقشة، وإن جزئياً، كنت قد شددت كثيراً، متبعاً بذلك خطى برنار كارنوا (Bernard Carnois) وأتفرد هوفيه، على دور المسلّمات (القواعد الذاتية أو الشعارات) في الفلسفة الأخلاقية الكانطية.

(60) من دون هذا فإننا لا نستطيع أن نفهم ما كتبه كانط في *Fondements de la métaphysique des moeurs*: «سنعدد الآن بعض الواجبات، بحسب التقسيم العادي، إلى واجبات نحو أنفسنا وواجبات نحو الناس الآخرين، إلى واجبات كاملة وواجبات غير كاملة»؛ انظر: Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, traduit par V. Delbos; revue et modifiée par F. Alquié, collection bibliothèque de la pléiade (Paris: Gallimard, 1985), [IV, 421], p. 285.

هذه الواجبات ليست أمثلة بالمعنى الدقيق للكلمة (وذلك على الرغم من الهامش الذي يعلن فيه كانط عن عزمه التوسع في الموضوع واللجوء إلى حجج أقوى مما هو في كتاب *La Métaphysique des moeurs*، وذلك في مصنّف يكتبه لاحقاً)، (المصدر المذكور). إن فكرة فلسفة أخلاقية واجبية مبنية على الأمثلة كان كانط قد استبعدها سابقاً، إن كنا نقصد بذلك، كما في الأخلاق الشعبية، تعليماً مباشراً يستغني عن المبادئ «المحضة»؛ كانط يتكلم بعد ذلك على «استنباط» بخصوص هذه الأمثلة؛ (المصدر المذكور، [IV، 424]، ص 288)، إن نحن صححنا كلمة Abteilung (قسم) (الموجودة في طبعة الأكاديميا) بكلمة Ableitung (استنتاج) (المصدر المذكور).

الإهانة من دون الانتقام، مقاومة الرغبة بالانتحار قرفاً من الحياة، عدم الوقوع في إغراءات وعد كاذب، تطوير المرء لمواهبه بدل الاستسلام للكسل، نجدة الغير إلخ.! إن تعددية الواجبات تتأتى من واقع أن القاعدة الشكلية (الصورية) تطبّق على تعددية المسلمات التي تجيب بدورها عن تنوّع متعدد للأوضاع المختلفة. إن نوعاً من إنتاجية الحكم الأخلاقي تظهر هنا للعلن.

بالضبط، على درب هذه الإنتاجية يمكن الصراع أن يظهر. وكانط لا يحسب حسابها لأنه لا يعتبر أن هناك أكثر من خط سير واحد ممكن أثناء عملية اختبار المسلّمة (القاعدة الذاتية، الشعار): خط السير الصاعد لوقوع المسلّمة تحت القاعدة العامة. [30] والحال، إن الصراع لا يمكن أن يظهر إلا على خط سير ثانٍ هو خط سير التطبيق على الوضع الملموس حين تطالب غيرية الأشخاص بالاعتراف بها.

على خط السير الأول نتحقق من صدق الطابع الأخلاقي للمسلمات في اختبار على مرحلتين: إننا نضع أولاً المسلمة بكلمات نستطيع بعدها أن نتساءل إن كانت بعد صياغتنا الجديدة لها، تستطيع أن تتحمل بنجاح اختبار التعميم الكلي (الكوني). في المرحلة الثانية، وهي مرحلة الإجراء الفعلي لهذا الاختبار، نكتفي بأن نقوم باختبار التناقض الداخلي للمسلمة عينها. سنعود في القسم الأخير من هذه الدراسة إلى هذا الاستعمال المحدود للمفهوم الكانطي للكلية (الكونية).

فلنتحقق من صحته على مثل الوعد الكاذب، وهو في فئة الواجبات الملزمة (فرض عين) يمثّل الفئة الفرعية للواجبات نحو الغير، ويضعنا بهذه الطريقة في قلب مشكلتنا حول العلاقة بين الاحترام والرعاية. فلنتابع عن كثب حجة كانط، إنها عبارة عن تجربة فكرية نتخيل فيها الفاعل وقد أخذ يمحّص فكره على

الشكل التالي: «إني أحوّل (...) مطلب حب الذات إلى قانون عامّ كلّي وأطرح السؤال التالي: ماذا يحصل إن كانت مسلمتي أصبحت قانوناً كلياً (عامّاً)؟»[61]. تسقط المقصلة: «إن مسلّمة كهذه لا يمكن أن تتطابق مع نفسها» ولكنها «ستناقض نفسها بالضرورة»[62]. إن التناقض، كما نرى، لا يظهر إلا إذا قبل الفاعل إجراء التجربة الفكرية التي اقترحت عليه. إن تناقضاً نستطيع ربما أن نصنّفه بين التناقضات الإنجازية يسبق هذه التجربة الأخيرة: إنه يقوم على الحرية التي يمنحها الفاعل لنفسه بأن يقوم [308] باستثناء لصالحه، وبالتالي بأن يرفض حقاً بأن تصبح مسلّمة فعله قانوناً عاماً كلياً (كونياً)[63]. وباختصار فإن التناقض هو تناقض إرادة تتهرب من اختبار التعميم الكلي (الكوني). إنه يدخل نفسه، إن جاز التعبير، بين القاعدة والاستثناء، ويلخص بأن القاعدة التي تقبل الاستثناءات لا تعود قاعدة. غير أننا نلاحظ بأن كانط في كل الحالات التي عالجها في كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** وكتاب

---

(61) المصدر نفسه، [IV، 422]، ص 288.

(62) أن يكون عدم التناقض هو الملجأ الوحيد للدحض أمر من الصعب التسليم به. لنتابع كانط في حجته: «إن هذا سيجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمع المرء في تحقيقها عن طريقه أمراً مستحيلاً، لأن أحداً لن يصدق ما يقطع له من وعود، بل إن الجميع سيضحك من مثل هذه الأقوال ويعتبرها ادعاءات باطلة» (المصدر نفسه، ص 287). إن واقع الحذر الذي يثيره الوعد ألا يشكل سوى تأكيد خارجي يظهر نتائج الوعد الكاذب، بالنسبة إلى التناقض الداخلي الذي تحويه فكرة وعد صاحبه مصمم على عدم الالتزام وتنفيذه؟ وكذلك فإن عدم التناقض إظهاره أصعب في المثلين التاليين: واجب المرء أن يتثقف، وواجب نجدة الغير، بماذا تتعارض منطقياً البطالة حين نجعلها قاعدة للحياة مع الإرادة المشتركة عند كل الناس العاقلين بأن يطوروا ملكاتهم؟ أما بالنسبة إلى نجدة القريب الذي يمر في صعاب جمة، فإن كانط يعترف عن طيب خاطر بأن الجنس البشري ليس مهدداً بالتلاشي إن لم نقم بنجدة منكوب جديد. ولكن عندئذ كيف تدخل مسلّمة عملنا في تناقض مع ذاتها؟ في الحقيقة لا يظهر التناقض إلا إذا قام الفاعل بافتراض أن مسلّمة عمله قد أصبحت قانوناً عاماً كلياً، وهذا بالضبط هو ما لا يفعله (المصدر المذكور).

(63) المصدر نفسه، [IV، 424]، ص 288.

ميتافيزيقا الأخلاق الاستثناء الوحيد الذي أخذه بعين الاعتبار هو الاستثناء المطالب به لصالح الفاعل تحت عنوان حب الذات. وماذا عن الاستثناء لصالح الغير؟

إن هذا السؤال الجديد لا يطرح على خط السير الثاني أي خط السير الذي لم يأخذه كانط في حسابه، خط سير التطبيق على مواقف فريدة يبرز فيها الغير في كل فرادته غير القابلة للاستبدال. على هذا الخط الثاني يمكن الاقتراح الذي تحدثنا عنه في الدراسة السابقة أن يظهر إلى الوجود وهو يقول بأن اعتبار الأشخاص كغايات في حد ذاتها يُدخل عاملاً جديداً من الممكن ألا يتمشى مع فكرة الإنسانية التي تكتفي بتمديد التعميم الكلي (الكوني) إلى التعددية على حساب الغيرية.

لنعد من جديد إلى الحجة التي تُدين الوعد الكاذب: هل أخذ الآخر حقاً بعين الاعتبار؟ يمكننا أن نشك في ذلك. من المدهش أنّ إدانة الانتحار وإدانة الوعد الكاذب، على الرغم من أنهما ينتميان إلى فئتين مختلفتين من الواجبات نحو الذات عينها وإلى الواجبات نحو الغير، فإنهما يميلان إلى أن يختلطا في ما بينهما، وذلك لأن الإنسانية هي التي تعامل فقط كوسيلة، في المرة الأولى بشخص الفاعل هو عينه، أما في المرة الثانية فإن ذلك يحصل في شخص الغير[64]. ربما كان علينا الذهاب إلى

(64) تأييداً لهذا الشك يمكننا أن نلاحظ بأن حالة الانتحار وحالة الوعد الكاذب قد عولجتا مرتين في كتاب *Fondements de la métaphysique des moeurs*: في المرة الأولى تحت مظلة الصيغة الأولى الثانوية للأمر الحاسم المطلق، حيث تستخدم الفكرة التماثلية للطبيعة كمحور للحجة، ومرة ثانية في أعقاب الصيغة الثانية حيث سيكون التشديد على الإنسانية كغاية في ذاتها لا هذه الازدواجية أليست تريد أن تقول لنا بأن اعتبار الآخر كغاية في ذاتها غير أساسية للحجة؟ في الواقع فإن فكرة الإنسانية وكذلك فكرة الطبيعة تميل إلى التخفيف من إن لم يكن إلى إلغاء غيرية الآخر.

أبعد من ذلك: أَوَليست النزاهة الشخصية عينها هي موضع الرهان في الواجبات المسماة نحو الغير؟ أَوَليست ذاته عينها هي التي يحتقرها المرء حين يلفظ قَسَماً كاذباً؟[65] إن الضرر الذي نسببه إلى الغير بما هو شخص آخر غيري أنا لم يكن ربما بالإمكان [309] وضعه على خط السير الأول الذي يصعد من العمل إلى المسلّمة (القاعدة الذاتية، الشعار)، ومن المسلّمة إلى المعيار الذي يقيس فحواه الأخلاقي. إنه لا يمكن وضعه إلا على خط السير الثاني المتمم للأول، وهو خط السير النازل من المحسوس والمتحقق، من التطبيق بالمعنى الأقوى للكلمة[66].

على هذا الخط الثاني تخضع القاعدة إلى نوع آخر من الاختبار هو اختبار الظروف والنتائج. وهناك نوع آخر من الاستثناء غير ذلك الذي أثرناه قبلاً - وهو الاستثناء عن القاعدة لصالح ذاتنا عينها - يقدم نفسه لنا؛ الاستثناء هنا يأخذ وجهاً آخر، أو بالأحرى، إنه يصبح وجهاً، وذلك حين تجعل الغيرية الحقيقية للأشخاص من كل واحد منهم استثناء.

إن الوعد عندها لا يعود مرتبطاً بالاهتمام الوحيد بالنزاهة

---

(65) إن هذا التأكيد هو في مركز رد كانط على بنجامين كونستان في مقالته القصيرة: Emmanuel Kant, «Sur un prétendu droit de mentir par humanité (1797),» dans: *Théorie et pratique, droit de mentir*, traduit par L. Guillermeit (Paris: Vrin, 1988).

(66) يمكننا أن نتساءل عن حق إن لم يكن كانط قد عجز عن أن يأخذ بعين الاعتبار هذه الإشكالية الثانية لأنها في الواقع تنقل إلى الميدان العملي إشكالية خاصة بالميدان النظري، وهي إشكالية الاستنباط المتعالي (الترنسندنتالي)، وإن لم تكن عملية التنقية القائمة على عزل القبلية (l'a priori) عن الإمبيريقي (التجريبي) لا تميل إلى كسر زنبرك العمل. بهذا المعنى فإن السؤال الذي يطرحه هيغل حول تحقيق الحرية يحترم بطريقة أفضل وحدة التصرف البشري. انظر: Charles Taylor, «Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis,» in: L. S. Stepelevich et D. Lamb (eds.), *Hegel's Philosophy of Action* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983).

الشخصية ليدخل في مجال تطبيق قاعدة المعاملة بالمثل، وبشكل أدق مجال القاعدة الذهبية بقدر ما إن هذه الأخيرة تأخذ بعين الحسبان عدم التماثل الأصلي القائم بين الفاعل والمتلقي، مع كل ما يحمله عدم التماثل هذا من أثار العنف. وبهذا الصدد، فإن الوعد الكاذب هو صورة من صور شر العنف في استعمال اللغة على صعيد التخاطب (أو التواصل). إن هذه العلاقة بين الوعد والقاعدة الذهبية أو قاعدة المعاملة بالمثل، تظل مجهولة إن لم نتنبه إلى التمييز بين القاعدة التي **علينا** بحسبها أن نفي بوعودنا والقاعدة المكونة التي تميز الوعد عن بقية أفعال الخطاب. إن القاعدة المكونة للوعد تقول فقط: «ب يلزم نفسه بأن يفعل س لمصلحة ج في ظروف ص». حين يقول هذا فإن ب قد فعل بالتأكيد شيئاً معيناً: قد ألزم نفسه؛ غير أن الوفاء بالوعد ينتمي فقط لظروف تنفيذ الوعد، وليس إلى شرط النجاح وإلا لما كان الوعد قد وجد كفعل خطاب معين. والحال، إننا حين نصف بهذه الطريقة الوعد أنه فعل خطاب فإننا لا نكون بعد قد طرحنا المشكلة الأخلاقية، وهي السبب الذي من أجله علينا أن نفي بوعودنا. إن الوعد هو شيء. أما الالتزام بالوفاء بالوعود فذلك أمر آخر. فلنطلق اسم مبدإ الأمانة على الالتزام بالوفاء بالوعود. [3] انطلاقاً من هذا المبدإ يصبح من المهم أن نظهر البنية الحوارية التي يمكن أن تنشأ عليها صراعات الواجب التي سنتحدث عنها. هذه البنية الحوارية يجب أن تحلل إلى بنية زوجية أو ثنائية، يكون فيها شخصان ـ الشخص الذي يعد والموعود الذي يلتزم الأول نحوه، وإلى بنية جمعية، قد يدخل فيها عند الضرورة شاهد يؤخذ الالتزام أمامه، وخلف هذا الشاهد هناك مؤسسة اللغة التي نلتزم بالمحافظة عليها، بل وحتى الإرجاع إلى معاهدة اجتماعية باسمها يمكن أن تسود بين أفراد مجتمع معين ثقة متبادلة سابقة لكل وعد. بفضل هذه البنية الجمعية فإن مبدأ الأمانة لا يعود يختلف عن

قاعدة العدالة التي ناقشناها سابقاً(67). لهذا سنكتفي هنا بالبنية الثنائية حيث يلتزم شخصان.

من السهل تجاهل هذه البنية الثنائية للوعد. وليس من الأكيد أن كانط نفسه لم يساهم في هذا الأمر، حين عالج الوعد الكاذب كتناقض حميم داخل المسلّمة (القاعدة الذاتية) حيث هناك شخص واحد لا يلزم سوى نفسه. إن فينومينولوجيا ناقصة تعالج الالتزام ستذهب في الاتجاه عينه(68). ألا يملك الالتزام كل صفات النية [311]

---

(67) إننا نعرف إلى أية درجة تستطيع المؤسسات غير العادلة أن تفسد العلاقات البينشخصية. حين يتحول الخوف والكذب إلى مؤسسات فإن الثقة عينها بالصديق يمكن أن تنحرف. يجب أن يكون المرء قد خبر بنفسه هذه الانحرافات المتلاحقة كي يكتشف، عن طريق النقص والغياب، إلى أي مدى تتوقف الثقة المتبادلة على الصعيد البينشخصي الأشد حميمية على ما كان القديس توما يدعوه «هدوء النظام».

(68) Michel H. Robins, *Promising, Intending and Moral Autonomy* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1984).

يبذل أقصى جهده ليبرهن على أن القوة الدافعة لإجبارنا على الالتزام بوعودنا تشتق من البنية الأحادية (المونولوجية) للنية أو القصد. هذه البنية تمر بمراحل ثلاث تميز التقوية التدريجية للقصد. في الدرجة السفلى فإن القصد الثابت للقيام بعمل معين يمكن أن يعتبر كوعد محتمل (بالقوة) بما أنه يطرح التطابق بين زوج من الأنا، بين أنا تَعِد وأنا ستفعل. وهكذا فإن نواة التزام توجد ضمناً في المحافظة على الذات عبر الزمن. ومن أجل المرور إلى الدرجة التالية يكفي أن تصبح المحافظة على الذات بما هي كذلك المحتوى المستهدف للقصد كي تصبح لحظة الالتزام هي البارزة. يمكننا أن نسمّي هذا القصد في المحافظة «أمنية» أما روبنز فيطلق عليه اسم بند الحصرية: إني أضع تعهدي فوق كل الظروف الطارئة الخارجية والداخلية. وحين أفعل هذا فإني أربط نفسي، وهذا يعني أني قد ألزمت نفسي. ثم نمرّ في المرحلة الثالثة مرحلة الالتزام بالمعنى المتشدد للكلمة، وذلك حين يتحكم محتوى الشيء الذي علينا فعله بالمحافظة على الذات وذلك ليس فقط على الرغم من الظروف الداخلية والخارجية، ولكن أيضاً التغييرات المحتملة للقصد. هنا تنشأ علاقة ديالكتيكية بين مطلب الالتزام الذي ينبثق من الشيء الذي علينا فعله والقصد الذي قبل بذلك. فمن ناحية يبدو أن مطلب الالتزام ينفصل عن القصد ويديره من الخارج كما لو كان «تفويضاً»، ومن ناحية ثانية فإن هذا التفويض لا يلزمني إلا بقدر ما أجعل منه شأني، «قضيتي». إن العلاقة التي تربطني هي عينها العلاقة التي أربط بها نفسي.

الصادقة؟ أوَلم نجعل نحن من الإبقاء على الذات والمحافظة عليها عبر الزمان التعبير الأعلى للهوية الذاتية التي تتعارض مع الهوية عينه أي هوية الاستمرارية المحضة أو ديمومة الشيء (هذه الاستمرارية التي لا توجد على صعيد الهوية الذاتية إلا في الطبع)؟ ليس علينا أن ننكر أي شيء من هذه التحاليل. ما علينا إظهاره بالأحرى هو البنية الحوارية ـ الثنائية للمحافظة على الذات ما دامت تكتسب دلالة أخلاقية. إن واجب المحافظة على الذات بالوفاء بالوعود مهدَّد بأن يتجمَّد في التصلب الرواقي، في الثبات المحض، إن لم يسقه النذر (التعهد) بالإجابة عن توقع آت من الغير، بل عن مطلب منه. وفي الواقع فإننا منذ المرحلة الأولى، مرحلة النية الأكيدة والقصد الثابت، نجد أن الآخر مشارك ومتورّط معنا: إن الالتزام بعمل شيء لا يكون الآخر قادراً على اختياره أو تفضيله يمكن أن يكون مجرد رهان غبيّ. وإن كنت أنا أنوي بصدق وعزم أن أضع الثبات على ما أنا عليه فوق كل تقلّبات رغباتي متحدياً كل العقبات والصعوبات الخارجية، فإن هذا الثبات وهو أحادي (مونولوجي) بمعنى معين قد يؤخذ في الخيار بين أمرين الذي وصفه غبريال مارسيل في تحليله الرائع للجهوزية في كتابه **الوجود والتملك**[69]: «بمعنىً ما، لا أستطيع أن أكون أميناً إلا لالتزامي الخاص عينه أي، على ما يبدو، إلى ذاتي عينها». ولكن في هذه النقطة يتولّد الخيار بين أمرين: «لحظة التزامي، إما أني أطرح بشكل عشوائي عدم تغيير في عواطفي، وهو أمر ليس في مقدوري في الحقيقة أن أتحكم فيه، وإما أن أقبل سلفاً بأن عليّ أن أنفذ في لحظة معينة فعلاً لا يعكس على الإطلاق استعداداتي الداخلية حين سأنفذه. في الحالة الأولى أكذب على نفسي، وفي الحالة الثانية أرضى سلفاً بأن أكذب على

---

(69) Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, 2 vols. (Paris: Aubier, 1935), pp. 56 sq.

الغير»[70]. كيف يمكننا أن نتهرب من هذه النواة المزدوجة للثبات مع الذات؟ إننا نعرف إجابة غبريال مارسيل: «كل التزام هو رد»[71]. إني أريد أن أكون أميناً نحو الآخر. وغبريال مارسيل يطلق على هذه الأمانة الاسم الجميل الجهوزية[72].

إنّ الشبكة المفهومية التي يشكّل مفهوم الجهوزية نواة منها متشعّبة جداً. عن طريق نقيضه، عدم الجهوزية فإن هذا المفهوم يلامس ديالكتيك الوجود والامتلاك. إن الجهوزية هي هذا الخروج الذي يفتح المحافظة على الذات على البنية الحوارية التي تقيمها القاعدة الذهبية. وهذه الأخيرة، بما هي قاعدة تبادل ومعاملة [312] بالمثل، وضعت في موقف أصلي غير متساوٍ، تعيد تثبيت الآخر في موقع حامل سند يعتمد عليّ ويجعل من المحافظة على الذات جواباً على انتظاره وما يتوقّعه ويأمله مني. وإلى حد كبير فإني من أجل ألا أخيّب ظنّ هذا التوقع، ومن أجل ألّا أخونه، أجعل من المحافظة على نيّتي الأولى موضوع قصد مزدوج: القصد بألا أغير قصدي. في صيغ الوعود التي يعاقب عليها القانون - القسم الباطل، العقد إلخ. - فإن توقّع الآخر الذي يعتمد علي يصبح، في نظره، حقه في أن يتطلّب. عندها ندخل ضمن حقل المعايير القانونية القضائية، حيث إرجاع المعيار إلى الرعاية وجعله ابناً لها يبدو وكأنه قد أُلغي أو مُسح. علينا الصعود من صيغ الوعود وهذه التي تعاقب عليها المحاكم إلى صيغ تكون فيها العلاقة بين اللحظة المعيارية الواجبية مع الاستهداف الأخلاقي لا تزال واضحة بينة: «منك، يقول لي الآخر، إني أتوقع أن تحافظ على كلمتك»؛ فأنت، أجيب أنا: «يمكنك الاعتماد علي». هذا

(70) المصدر نفسه، ص 70.

(71) المصدر نفسه، ص 63.

(72) Paul Ricœur, «Entre éthique et ontologie, la disponibilité,» dans: *Colloque Gabriel Marcel (1988)* (Paris: Bibliothèque nationale, 1989).

«الاعتماد على» يصل المحافظة على الذات، في مضمونها الأخلاقي الواجبي، بمبدإ المعاملة بالمثل المؤسس على الرعاية. إن مبدأ الأمانة للكلمة المعطاة لا يفعل هنا سوى تطبيق قاعدة المعاملة بالمثل على صنف الأعمال، حيث تكون اللغة موضع الرهان، بما هي مؤسسة تحكم كل صيغ المجتمع. إن عدم وفاء إنسان بوعده، هو في آن معاً خيانة توقع الآخر والمؤسسة التي هي واسطة الثقة المتبادلة بين أشخاص هم ذوات فاعلة متكلمة.

إن التحليل المختصر للوعد الذي قمنا به لتوّنا يزيد من حدة القطيعة، التي أخفاها كانط بعناية فائقة، بين الاحترام للقاعدة والاحترام للأشخاص. إن هذه القطيعة التي ستصبح تمزقاً في حالات الصراعات التي سنثيرها لم يكن بإمكانها من دون شك أن تظهر على خط السير الذاهب نزولاً. من العمل إلى خضوعه للمسلّمة (القاعدة الذاتية)، ومن المسلمة إلى خضوعها للقاعدة. وفي المقابل فإن التمزّق سيثير حتماً الانتباه ما إن ندخل في سير خط رجوع المسلّمة التي عاقبتها القاعدة، إلى المواقف المحسوسة. وفي الواقع، إن احتمال وقوع هذه الصراعات مندرج في بنية المعاملة بالمثل للوعد. إن كانت الأمانة تعني الرد على انتظار الآخر الذي يعتمد علي فإن هذا الانتظار ـ التوقع هو ما يجب أن آخذه كمقياس لتطبيق القاعدة. نوع آخر من الاستثناء يبدو في الأفق غير الاستثناء لصالحي، وهو الاستثناء لصالح الغير. إن الحكمة العملية قوامها في اختراع تصرفات ترضي إلى أقصى حد ممكن القاعدة. سنأخذ مثلين أحدهما يختص «بالحياة المشرفة على نهايتها»، والآخر «بالحياة التي بدأت لتوّها». إن المثل الأول قد [3] أصبح معروفاً تحت العنوان الذي أصبح مبتذلاً وهو قول الحقيقة للمشرفين على الموت. يبدو في الواقع أن هناك ثغرة قد فتحت بين موقفين متطرفين. فإما قول الحقيقة، من دون الأخذ بعين الاعتبار قدرة المحتضر على تلقّيها، باسم الاحترام البحت للقانون

الذي من المفترض فيه أنه لا يحتمل أي استثناء، وإما الكذب عن معرفة، وذلك، كما يقال، مخافة إضعاف القوى التي تناضل ضد الموت عند المريض، وتحويل النزاع الأخير عند كائن نحبّه إلى تعذيب. إن الحكمة العملية هنا تقوم على استنباط السلوكات الصحيحة الموافقة لفرادة كل حالة من الحالات. غير أن هذا لا يعني بأنها تسلّم هنا لكل ما هو عشوائي. إن ما تحتاجه الحكمة العملية أكثر من غيره في هذه الحالات المبهمة هو تأمل في العلاقة بين السعادة والألم. «ليس هناك من فلسفة أخلاقية من دون فكرة حياة سعيدة، ويبقى أن نمدد دور السعادة في الفلسفة الأخلاقية، وهذا ما يذكرنا به، وهو مصيب، بيتر كمب (Peter Kemp)، في كتابه **الأخلاق والطب**»[73] والحال أن كانط حين جمع في كتابه **نقد العقل العملي** (النظرية الثالثة، واللازمة والشرح)، تحت فئة واحدة هي فئة الملكة الدنيا للرغبة، كل أشكال الحياة الانفعالية العاطفية، قد أقفل الطريق أمام استقصاء مختلف قادر على أن يحلل التعبير المبهم للسعادة إلى التمتع بالخيرات المادية وما يدعوه ب. كمب «ممارسة عملية مشتركة في العطاء والتلقي بين أشخاص أحرار»[74]. إن السعادة حين نأخذها من هذه الزاوية «لا تعود تدخل في تناقض مطلق مع الألم»[75]. وبسبب غياب مثل هذا التأمل حول العلاقة بين الألم والسعادة فإن الانهمام بعدم «تعذيب» المرضى المشرفين على نهاية العمر

---

(73) Peter Kemp, *Ethique et médicine* (Paris: Tierce-Medicine, 1987).

(74) المصدر نفسه، ص 64.

(75) إننا نقرأ في المصنف عينه لبيتر كمب: «السعادة، والألم والقلق أمام الموت» (المصدر نفسه، ص 63 وما يليها). هناك نعلم بأن تعلمنا لأجل أنفسنا كيف تكون الشيخوخة، وكذلك احترامنا للشيخوخة عند الآخرين، ليسا غريبين عن هذا الاستعمال الجيد للرعاية، حين تتحرك في هذا المجال الضيق حيث يبقى من الصحيح أن ليس هناك من فلسفة أخلاقية من دون سعادة، ولكن من غير الصحيح أن السعادة تستبعد الألم وتقصيه (المصدر المذكور، ص 67).

بأي ثمن يصل بنا إلى أن نجعل من واجب الكذب على المحتضرين قاعدة عامة. إن الحكمة العملية لا ترضى أبداً أن تحوّل ما هو استثنائي بالنسبة إلى القاعدة إلى قاعدة. وكذلك فليس علينا أن نسن القوانين في ميدان حيث لن يستطيع القانون أن يخفف من مسؤولية الخيارات الصعبة الأليمة التي تمزقنا. في مثل هذه الحالات، ربما كان علينا أن نمتلئ بالتعاطف نحو كائنات ضعيفة جداً معنوياً وجسدياً كي نستطيع أن نسمع صوت الحقيقة. وفي حالات أخرى، علينا معرفة كيفية تعيير إيصال هذه الحقيقة: إن تسمية المرض هي شيء أما البوح بدرجة خطورته والحظ القليل بالبقاء على قيد الحياة فهو أمر آخر، وكذلك فإن تسديد الحقيقة السريرية في وجه المريض كحكم بالموت هو أمر آخر أيضاً. غير أن هناك مواقف عديدة، أكثر مما نعتقد، حيث يمكن تبليغ الحقيقة أن يصبح الفرصة المتاحة للتقاسم حيث يتم تبادل الأخذ والعطاء تحت شعار التسليم بالموت[76].

بمثل هذه الروح يمكننا أن نتصدى لمشكلة احترام الشخص في «بداية حياته». هذه المشكلة تمثّل في حقيقة الأمر درجة إضافية من التعقيد بسبب الاعتبارات الأنطولوجية التي تطرحها الحياة في بدايتها، والتي لم تكن تطرحها الحياة في نهايتها. حين يتعلق الأمر بالمضغة ثم بالجنين البشري فإنه من الصعب ألا نتساءل أي نوع من الكائنات هما إن لم يكونا لا أشياء ولا أشخاصاً. بمعنىً ما فإن موقف كانط بخصوص الشخص البشري لم يكن خالياً من كل تضمين أنطولوجي، كما ذكرتنا بذلك سابقاً الصيغة الشهيرة: إن الطبيعة العاقلة توجد كغاية في ذاتها. وعلى النقيض من ذلك، فإن الشيء، بما هو أمر قابل للتلاعب فيه، كان له حال وجود

(76) بهذه الروح نفسها يجب معالجة مسألة الاستماتة في العلاج، وكذلك مسألة الموت الرحيم السلبي، بل وكذلك الإيجابي.

مضادة محددة بالضبط عن طريق قابليتها للتلاعب فيها. أضف إلى ذلك ـ وهذه الملاحظة ستأخذ لاحقاً كل وزنها ـ فإنه في هذا التعارض الثنائي القطب بين الشخص البشري والشيء فإن التميز بين أشكال الوجود ظل مقترناً بالممارسة العملية، أي بكيفية معاملة الأشخاص والأشياء. إن السؤال الجديد الذي تطرحه الحياة المبتدئة هو في مكان آخر: إن المضغة والجنين البشري يضعان موضع التساؤل طابع الانقسام الثنائي لهذه الاعتبارات الأخلاقية ـ الأنطولوجية: لكي تتعقد الأمور أكثر فإن الأمر لا يتعلق فقط بالجنين البشري وهو في رحم أمه، بل يتعلق بالجنين المنفصل، جنين الأنبوب الذي وضع في البراد، والجاهز للبحث العلمي، وهذا هو الذي يطرح الأسئلة الأكثر إحراجاً. وكما كتبت آن فاجو (Anne Fagot)(77): «هناك صراع بين مبدإ الاحترام الواجب نحو الكائن البشري ومعاملة هذا الكائن كمجرد أداة في مرحلة المضغة والجنين، إلا إذا كانت المضغة البشرية ليست بشخص إنساني».

من الضروري السماع للمدافعين عن الأطروحتين المتعارضتين كي نستطيع أن نعين بطريقة أفضل نقطة إدخال الحكمة العملية. بحسب أنصار المعيار البيولوجي من أجل تحديد وجود شخص بشري أو غيابه فإن الشخص والحياة لا ينفصلان، لأن هذه الأخيرة تدعم وجود الشخص وتسنده: والحال، كما تقول هذه الحجة، فإن التراث الجيني أو الجينوم (génome) الذي [315] يوقع الفردية البيولوجية يتشكل منذ الحمل(78). إن الأطروحة المسماة البيولوجية، في صيغتها الأكثر اعتدالاً، نتيجتها الأخلاقية

---

(77) Anne Fagot et Geneviève Delaisi, «Les Droits de l'embryon,» *Revue de métaphysique et de morale*, no. 3 (1987), pp. 361-387.

(78) في الواقع إن الحجة البيولوجية، في المناقشة المعاصرة، تستخدم كضمانة علمية لتصور أنطولوجي ذي طابع جوهراني (substantialiste) مرتبط هو نفسه باعتبارات لاهوتية تتعلق بوضع الكائن البشري ككائن مخلوق، هذه الاعتبارات في =

هي التالية: إن «الحق في الحياة» الذي للجنين هو حقه في أن نكون له «فرصة حياة»: في حال الشك علينا ألا نقوم بمخاطرة قتل إنسان. إنّ مفهوم المخاطرة هذا، وهذا ما نسلّم به، يدخل الحجة البيولوجية في منطقة الحكمة العملية، كما سنرى ذلك في ما بعد. وعلى هذا الأساس فإنه يستحق أن تسمع حين تتوصل في النهاية إلى منع كل ممارسة لا تخدم الغايات المفترضة الخاصة بالمضغة والجنين، وهي العيش والنمو والتطور. غير أننا نستطيع أن نتساءل إن لم يكن على الحكمة العملية، من دون أن تسقط من حسابها كلية المعيار البيولوجي، أن تأخذ بعين الاعتبار ظاهرتي العتبة والمرحلة اللتين تضعان موضع التساؤل الخيار البحت بين أمرين هما الشخص أو الشيء. إن الأنطولوجيا الجوهرانية وحدها التي تنضاف إلى الحجة البيولوجية تمنع تطوير أنطولوجيا نمو وتطور قادرة على أن تضع الحكم الفطن (الحكيم، prudentiel) في ميدان «توسطي» نموذجي تماماً. إن التمييز الذي نقترحه طيلة هذه الدراسات بين الهوية ـ العينية والهوية ـ الذاتية يخوّلنا، إن لم يكن تجاهل الحجة البيولوجية، فعلى الأقل فصلها عن الأنطولوجيا الجوهرانية الواقعة تحتها.

إن الأطروحة المقابلة تستدعي منا ملاحظات مماثلة: إن نحن ربطنا فكرة الكرامة فقط بالمقدرات المكتملة النمو، مثل

= جوهرها قد خرجت من مناظرة قديمة جداً تتعلق بلحظة انبعاث النفس الروحية في الكائن البشري. يضاف إلى ذلك الخوف من أن تؤدي السيطرة على الظواهر المتعلقة بالحياة والموت إلى نشوء علاقة مقدرة على كل شيء بخصوص ما هو بشري، وبهذا فإن التكنيك يتعدى حدود حقل سيطرته المشروعة. هذه الحجة عينها تكتسب كذلك شكلاً لاهوتياً: الله وحده هو سيد الحياة، كما تلاحظ ذلك أ. فاجو. وبهذا المعنى فإن المعيار البيولوجي قلما يعمل وحده. ونحن قد عزلناه فقط من أجل حاجات استقصائنا الخاص بنا: «خلف صلابة المبادئ المطروحة، هناك إذاً رؤية مأساوية للحياة الأخلاقية: حين يستبدل الإنسان قرارات الطبيعة بقراراته، فإنه لا يستطيع إلا أن يفعل الشر» (المصدر نفسه، ص 370).

الاستقلال الذاتي للإرادة، فعندها الأفراد البالغون المثقفون، «المستنيرون»، هم وحدهم أشخاص. وإن تكلّمنا بصرامة كاملة فإن «الكائنات الذين هم على درجة أدنى من مقدرة الاستقلال الذاتي «بحدها الأدنى»، يمكن الجماعة البشرية أن تقرر حمايتهم (كما نحمي الطبيعة)، لا أن تحترمهم (كما نحترم الاستقلالية الذاتية للأشخاص)»[79]. إننا لا نرى بالتالي كيف يمكن الأطروحة الأخلاقية المحضة المتعلقة بالاحترام أن تُسمع صوتها في المناقشة [316] الحاضرة، إن لم تصاحبها هي أيضاً أنطولوجيا إنمائية في حدها الأدنى، تضيف إلى فكرة المقدرة، التي تخضع لمنطق الكل أو لا شيء، فكرة الاستعداد التي تقبل بوجود درجات في التحقيق.[80]

إني أسمح لنفسي بأن أقترح بأن الأنطولوجيا التدريجية التي نتمناها، ربما لا تكون أكثر استقلالية بالنسبة إلى الأخلاق من معيارَي الشخص والشيء عند كانط. طبعاً إن التعرف على العتبات والدرجات التي تصاحب ظهور خواص الكائن الشخصي هو من اختصاص العلم وحده. غير أن المضمون الأنطولوجي المعطى للمحمول، «الموجود بالقوة» في التعبير «شخص إنساني موجود بالقوة» غير منفصل ربما عن طريقة معاملة الكائنات المقابلة لهذه المراحل المختلفة. طريقة الوجود وطريقة المعاملة يبدو أنه علينا

(79) المصدر نفسه، ص 372.

(80) تلاحظ آن فاجو، حين تثير وجهة النظر البرغماتية وخصوصاً البريطانية، التي تقول بأن مسألة كيفية معاملة الجنين يجب أن تتحرر من كل معيار أنطولوجي تلاحظ ما يلي: «إننا نعتقد أن ما يبحث عنه حاضراً تحت غطاء البرغماتية، إنما هو فلسفة أخلاقية مؤسسة على أنطولوجيا تدريجية متوافقة مع الحدس البسيط والعام، وهو أن الكائن المضغة هو كائن في طور النمو، وأنه أمام خلية حية، ثم أمام جنين من خمسة أشهر، ثم أمام ولد عمره خمس سنوات، لا يمكن واجباتنا الأخلاقية أن تكون هي عينها» (المصدر نفسه، ص 377). وهكذا فإننا نلتقي بمفهوم «الشخص البشري الموجود بالقوة» الذي أشارت إليه اللجنة الاستشارية الأخلاقية في فرنسا وغيرها من لجان الحكماء في أماكن مختلفة من العالم.

تعيينهما معاً حين نقيم أحكامنا الفطنة الحكيمة التي يتطلبها كل تقدم في السلطة التي يمنحها التكنيك اليوم للإنسان على الحياة في بداياتها. مرة أخرى، إن كان العلم هو وحده المخوَّل وصف عتبات كل مرحلة للنمو، فإن تقدير الحقوق والواجبات المتعلقة بكل واحدة منها يبقى من اختصاص اختراع أخلاقي حقيقي ينضِّد، بحسب تقدُّم شبيه بتقدم العتبات البيولوجية، الحقوقَ المختلفة نوعياً: الحق في عدم التألم، الحق في الحماية (هذا المفهوم يحتوي هو نفسه على درجات في «القوة» أو «الإلحاح»)، الحق في الاحترام، عندما يكون هناك، بين الجنين وأمه، شيء شبيه بعلاقة تبادل شارات قبل لفظية وإن كانت غير متكافئة. إن حركة الذهاب والإياب بين وصف العتبات وتقدير الحقوق والواجبات في المنطقة المتوسطة بين الشيء والشخص هي التي تبرر وضعنا لأخلاقيات علم الحياة (bio-éthique) في منطقة الحكم الفطن (الحكيم العملي). وبالفعل فإن التقدير المتنوع والمتدرج لحقوق المضغة، ثم الجنين، مهما كان مطلعاً بفضل علم النحو المنغرس ربما في أنطولوجيا النمو، لا يستطيع أن يستغني عن أن [317] يدخل في حسابه تقديرات قد تأثرت بأسلوب التراث عينه الذي تأثرت به التقاليد الثقافية، بعد أن انتزعت من سُباتها الدوغمائي، وانفتحت على التجديد. في هذه اللعبة المعقدة بين العلم والحكمة فإن تقدير المخاطر التي ستتعرض لها الأجيال القادمة سيخفف حتماً من حدة الانجراف والمجازفة التي تشبعها الإنجازات التقنية. إن التخوف من الأسوإ، كما يؤكد ذلك هانس يوناس (Hans Jonas) في كتابه **مبدأ المسؤولية**[81]، هو عنصر مكون ضروري لكل أشكال المسؤولية على المدى البعيد التي يتطلبها العصر التقني. وبهذا المعنى فإن التحفظ مثلاً الخاص بالتلاعب

(81) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisatlion* (Francfort: Insel Verlag, 1980).

بالأجنة العديدة الفائضة ليس بالضرورة حكراً على الأنصار المتطرفين «للحقّ في الحياة» للأجنة البشرية. إن هذا التحفظ يشكل جزءاً من الحكمة العملية التي تتطلبها الأوضاع التصارعية الناتجة من مبدإ الاحترام نفسه في ميدان هزم فيه التقسيم الثنائي بين الشخص والشيء.

إن القرابة بين جزء الحكمة العملية الداخل في أخلاقيات علم الحياة والجزء الذي تعرّفنا إليه بسهولة في مدار الوعد، وفي حالات صراع الضمير التي تطرحها الحياة المشرفة على نهايتها، تبدو واضحة بسبب وجود السمات الثلاث عينها في كل الحالات المختلفة التي نأخذها بعين الاعتبار. أولاً، من الفطنة والحكمة أن نتأكد من أن المواقف المخاصمة لنا لا تختلف إلا بسعة حقل مجال تطبيقها، وخصوصاً في المنطقة المتوسطة بين الشيء والشخص المتطور أخلاقياً. ثانياً، إن البحث عن الحد الأوسط الصحيح ـ التوسط عند أرسطو ـ يبدو أنه يشكّل نصيحة جيدة، من دون أن يكون له قيمة المبدإ الكلي (الكوني)؛ وهكذا، فإن تعيين مدة الحمل التي لا يكون الإجهاض فيها جريمة يتطلب رهافة أخلاقية متطورة جداً. وبهذه المناسبة فمن الجيد أن نذكر بأن «التوسط الصحيح» يمكن أن يكون شيئاً آخر غير حل وسط جبان، أي أن يكون هو نفسه «تطرفاً»[82]. وبشكل عامّ فإن القرارات الأخلاقية الأكثر خطورة تعني تحديد الخط الفاصل بين المباح والممنوع في مناطق هي نفسها «متوسطة» ومقاومة لكل

---

(82) «فلهذا كانت الفضيلة، على مستوى الجوهر والتعريف الذي يعبّر عن الماهية، توسطاً، ولكنها على مستوى الامتياز والكمال هي قمة» انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1987, II, 6, 1107 a 6-7.

يذكرنا بيتر كمب بهذا النص الرائع لأرسطو في نهاية محاضرته «الأخلاق والتكنيك؛ أخلاقيات علم الحياة»، التي ألقاها في قصر أوروبا في مدينة ستراسبورغ في الرابع من تشرين الثاني (نوفمبر) 1988.

التقسيمات الثنائية المألوفة جداً. السمة الثالثة للحكمة العملية المشتركة لكل أمثلتنا: إن عشوائية الحكم الأخلاقي الظرفي هي قليلة جداً، خصوصاً أن متخذ القرار ـ سواء أكان في وضع سن القوانين أو لم يكن ـ كان قد استمع إلى مشورة رجال ونساء هم الأكفأ والأحكم. إن الاقتناع الذي يختم القرار يستفيد عندها من الطابع الجمعي للمناقشة. إن الفرونيموس (Phronimos) (الإنسان الفطن العاقل) ليس بالضرورة إنساناً وحيداً[83]. [31]

إننا نستطيع أن نقول كخاتمة إن الرعاية المنهمّة بغيرية الأشخاص، وحتى بغيرية الأشخاص «الموجودين بالقوة لا بالفعل»، هي ما يحيلنا إليه الاحترام، في الحالات التي يكون فيها الاحترام نفسه مصدر صراعات ونزاعات، وخصوصاً في الأوضاع التي لم يسبق أن حصلت، والتي نتجت من السلطات التي منحها التكنيك للإنسان للتحكم بظواهر الحياة. غير أن هذه الرعاية ليست تلك «الساذجة» بمعنىً ما، والتي تحدثنا عنها في دراستنا السابعة، ولكنها رعاية «نقدية» مرت في التجربة المزدوجة للظروف الأخلاقية للاحترام وللصراعات التي أثارها هذا الأخير. هذه الرعاية النقدية هي الشكل الذي تتخذه الحكمة العملية في منطقة العلاقات البينشخصية.

3 ـ الاستقلال الذاتي والصراع

إن مسارنا العكسي يقودنا من جديد إلى معقل الفلسفة الأخلاقية الواجبية، بالمعنى الكانطي للكلمة: تأكيد الاستقلال الذاتي، التشريع الذاتي، بما هو ميتا معيار (ما بعد المعيار)

---

(83) لنقتبس أيضاً: «وهكذا إذاً فإن الفضيلة هي استعداد للتصرف بروية تقوم على متوسط بالنسبة لنا متعين عقلانياً، وكما يعينه الفطن العاقل [le phronimos]». انظر: المصدر نفسه، 1106 b 36.

للأخلاق الواجبية. إن أطروحتنا التي تقوم على أنّ الأخلاقية الواجبية نفسها، بما تثيره على أساس افتراضاتها؛ السابقة ذاتها من صراعات، تحيلنا إلى التأكيد الأخلاقي الأكثر أصولية، تجد هنا آخر نقطة لتطبيقها، وهي تستند إلى حجج نوعية كنا قد لامسناها بل واستبقناها في القسمين السابقين، وعلينا الآن تبيانها. تحت أشكال مختلفة تتّجه هذه الحجج نحو مواجهة بين الادعاء الكلي (الكوني) المتمسك بالقواعد المنادية بمبدإ الأخلاق الواجبية وبين الاعتراف بالقيم الإيجابية المرتبطة بالسياقات التاريخية والمحلية الجماعية لتحقيق هذه القواعد عينها. إن أطروحتي تقول هنا بأنه ما كان ليكون هناك من مكان لطابع مأساوي للعمل لو لم يكن من الواجب إبقاء كلٍّ من الأطروحة الكلية (الكونية) والأطروحة السياقية في مكان لا يزال علينا تعيينه، ولو لم يكن التوسط العملي الكفيل بتخطّي التناقض الحاصل قد أوكل إلى [319] الحكمة العملية للحكم الأخلاقي الواجبي الظرفي.

كي نعطي الحجة كل قوتها، علينا في نظري أن نقوم بمراجعة موسَّعة للشكلانية الصورية الكانطية، ليس بغية دفعها، ولكن من أجل تعرية ادعائها بالكلية الكونية التي تشكل نواتها الصلبة، ولكي نعطي بهذه الطريقة كل القوة للتضاد الذي ينتهي إليه استقصاؤنا حول الهوية الذاتية الأخلاقية.

إن هذه المراجعة ستكون على ثلاث مراحل. في مرحلة أولى علينا أن نضع موضع التساؤل ترتيب الأولوية الذي أعطاه كانط لمبدإ الاستقلال الذاتي بالنسبة إلى الاحترام المطبق على تعددية الأشخاص، وإلى مبدإ العدالة المناسب على مستوى المؤسسات. في الدراسة السابقة، كنا قد قبلنا على سبيل فرضية العمل الافتراض المسبق غير المعلن الذي يقول بأن الذات الخاصة بالاستقلال الذاتي يمكن، بل يجب، أن تظل في منأى عن أن تصيبها لأية عدوى أية أطروحة أنانوية. والحال إن كل

المناقشة السابقة ـ وهذه ربما كانت الفائدة الكبرى للمسار العكسي لهذه الدراسة ـ تميل إلى أن توحي لنا بأن الوضع غير الأنانوي، غير الأوحدي المونولوجي، أو إن جاز التعبير، القبل حواري للذات المستقلة، لا يمكن إنقاذه إلا في نهاية مسيرة تراجعية منطلقة من فكرة العدالة، مجتازة مبدأ الاحترام الواجب نحو الأشخاص في تعدديتهم وفي غيريتهم لتصل في النهاية إلى المبدإ الذي يقول بما هي ماذا (بأية صفة)، يجب أن تؤخذ فئة الناس الأكثر استفادة كحد للمرجعية لكل توزيع عادل، وبما هو ماذا (بأية صفة) يجب أن يظل متلقّي عملي أنا ـ ضحيته المحتملة ـ محترماً بالنسبة إلى الفاعل الحقيقي الذي هو أنا. ليس من شك في أنّ هذه القراءة المعكوسة، التي تضع الاستقلال الذاتي في نهاية التفكر الأخلاقي الواجبي وليس في بدايته، تقلب النظام المنهجي الذي ينادي به كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**: من الصورة (الشكل) (الوحدة) إلى المادة (الكثرة، التعددية) ثم إلى «التعيين التام» (الشمولية)[84] والحال أن معنى الاستقلال الذاتي عينه هو الذي سيتأثر بهذا الانقلاب للنظام الذي يضعه في نهاية المسار. إن مقاربة للاستقلال الذاتي من خلال قاعدة العدالة على صعيد المؤسسات، وقاعدة المعاملة بالمثل على الصعيد البينشخصي، تسمح لنا بالفعل بأن نستفيد من الإشكالات المستعصية التي تركناها معلّقة في نهاية تقديمنا للمبدإ الكانطي المتعلق بالأخلاق الواجبية: ثلاثة أماكن استعصائية كانت قد بانت كتجويفات فارغة بسبب التأكيد الصلف لمبدإ الاستقلال الذاتي.
[320] كان ذلك أولاً وبمناسبة النقاش حول «واقعة من وقائع العقل»، الاعتراف بوجود تجاوب يجعل الحرية تتأثر بالقانون عينه الذي تعطيه لنفسها، كما لو كان التأكيد الذاتي لا يمكن التفكير فيه من

---

(84) إن استعمال التعبير «المنهجي» هنا هو تعبير كانط في القسم الثاني من كتابه: Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, [IV, 436], p. 304.

دون حصول تأثر ذاتي؛ ثم كان هناك هذا التأثر الثاني المرتبط بالاحترام حين نفهمه كمحرك بفضله يصبح عقل كائنٍ متناهٍ حين يؤثر في حساسيته الخاصة به، عقلاً متأثراً بحسب الكيفيتين المتعارضتين للإذلال والتمجيد، ثم كان هناك أخيراً هذا التأثير **الجذري**، الجذري كما هو جذري الشر، وينتج منه أن الحَكَم يجد نفسه دوماً خاضعاً للنزوع إلى الشر، هذا «النزوع» الذي يؤثر، من دون أن يهدم استعدادنا للخير، في **مقدرتنا** على التصرف بدافع الواجب.

إنّ هذه المقاربة المعكوسة للاستقلال الذاتي التي نقوم بها هنا كيف تسمح لنا بأن نصالح فكرة الاستقلال الذاتي مع هذه العلامات للتجاوب والسلبية بل حتى العجز؟ في هذا وهو أن الاستقلالية الذاتية المتضامنة مع قاعدة العدالة وقاعدة المعاملة بالمثل لا يمكن أن تكون بعد اليوم استقلالية تتمتع بالاكتفاء الذاتي. إن التبعية بحسب «الخارجانية» (extériorité)، المرتبطة بالشرط الحواري للاستقلالية الذاتية تأخذ على عاتقها بمعنى معين التبعية بحسب «الداخلانية»، التي أظهرتها هذه الإشكالات المستعصية الثلاثة.

من هذا التأويل الجديد لمبدإ السلطة تحصل ضرورة النظر في التعارض بين الاستقلال الذاتي والتبعية للغير. هناك فكرتان يجب التمييز بينهما من الآن فصاعداً. الأولى هي التي يقصدها كانط حين يتكلم على التبعية وهي لا تختلف عن حالة «القصور» التي تندد بها مقالته النقدية المعنونة «ما هي الأنوار؟» إن حالة القصور هذه تقوم على وضع المرء نفسه تحت وصاية الغير حتى إن حكمه الخاص به يخضع لحكم الغير؛ وبالتباين مع هذه الحال فإن الاستقلال الذاتي يأخذ معناه الأقوى: أي مسؤولية الحكم الخاص. والحال أن كانط لم يأخذ بعين الاعتبار أن تحمّل المسؤولية هذا متضامن ومتماسك مع قاعدة المعاملة بالمثل في

شؤون العدالة، مما يضعه في فضاء التعددية حيث تهيمن بالضبط حال القصور وتعيث فساداً (وهذا يعني بأن الاستقلال الذاتي هو مبدأ سياسي بقدر ما هو مبدأ أخلاقي، إنه مبدأ سياسي طبعه كانط بصبغة أخلاقية). إن الاستقلال الذاتي يبدو هنا خاضعاً لتبعية الغير (hétéronomie)، ولكن بمعنى آخر للغير: الغير الخاص بالحرية بصورة القانون مع أن الحرية هي التي تعطيه لنفسها، الغير الخاص بالشعور بصورة الاحترام، الغير الخاص بالشر بصورة الميل نحو الشر. بدورها هذه الغيرية المثلثة، الحميمة داخل الذات، تلحق بالغيرية الحوارية الحقيقية التي تجعل الاستقلالية الذاتية متضامنة وخاضعة لقاعدة العدالة وقاعدة المعاملة بالمثل. إن فكرة الغير عينها تنفصل في اتجاهين متعارضين على ترابط مع صورتين للسيد: أحدهما المسيطر، وفي مقابله العبد، والآخر هو [32] معلّم العدالة وفي مقابله هناك التلميذ. إن «التبعية للغير» الخاصة بهذا الأخير هي التي يجب إدماجها في الاستقلالية الذاتية، وذلك ليس من أجل إضعافها، ولكن من أجل تقوية تحريض كانط في مقالته «ما هي الأنوار؟»: اعرف كيف تجرؤ. تجرّ أ على أن تتعلم، تجرأ على أن تتذوّق وأن تتلذّذ بنفسك!

في مرحلة ثانية، علينا أن نضع موضع التساؤل الاستعمال المقيد الذي يقيمه كانط لمعيار التعميم الكلي (الكوني)، الذي يلعب فيه مبدأ الاستقلال الذاتي دور الميتا ـ معيار (ما بعد المعيار). (إني أستعمل هنا مصطلح أتفرد هوفيه). إن هذا الاستعمال هو مقيد بمعنى أنه في التجربة الفكرية المقترحة بمناسبة «الأمثلة» الشهيرة التي يعطيها، تعد مسلمة قاعدة ذاتية غير أخلاقية، إن نحن رفعناها فرضياً إلى درجة القاعدة العامة الكلية (الكونية) فتبيّن لنا أنها مركز تناقض داخلي. وكما يقول كانط، فإن المسلّمة عندها تهدم نفسها بنفسها.

إن اختزال اختبار التعميم الكلي (الكوني) بعدم التناقض

يعطي فكرة فقيرة إلى حد لا يصدق عن التماسك الذي يمكن أن يدعيه أي نسق أخلاقي؛ في اللحظة التي نبدأ فيها بالاشتقاق من المبدإ الأعلى للأخلاقية الواجبية - ولنقل من الأمر الحاسم المطلق الثاني - كل تعددية الواجبات، لا تعود المسألة في أن نعرف إن كانت مسلّمة نأخذها بمفردها معزولة عن غيرها تتناقض مع ذاتها أم لا، بل إن كان ما اشتققناه يعبّر عن إنتاجية فكرية معيّنة مع المحافظة على التماسك والانسجام لمجموع القواعد. إن المسألة التي نثيرها هنا لا تجعلنا نتيه داخل خصام أكاديمي، ذلك أن الصراعات الأكثر دلالة التي يوقظها نشدان الكونية (الكلية) في فلسفة أخلاق الواجب تولد حول الواجبات المشتقة زوراً والتي تبقى في الوقت عينه حبيسة داخل غلاف سياق ثقافة تاريخية. من الضروري إذاً أن تكون الأمور واضحة لنا بخصوص مدى التماسك وحدوده في أنساق الفلسفة الأخلاقية(85).

[322] إن تصوراً بنّاء بطريقة أفضل للتماسك يقترحه الاستدلال

---

(85) إن المسألة تطرح داخل الكانطية نفسها، ما دمنا لم نكتفِ بالتحليل المنفصل للأمثلة المعطاة ولكننا تمسكنا بطريقة اشتقاقها. وهذا ما حصل بصورة عامة منذ كتاب *Les Fondements de la métaphysique des moeurs*، وقد عولج بشكل بيّن في *La Métaphysique des moeurs*. والواقع أن الاهتمام كان قليلاً جداً بنموذج التماسك الذي كان موضع الرهان في *Doctrine de la vertu*، الذي أشير بالأحرى إلى مظهره المملّ أو المبتذل أو القديم الغابر. والحقيقة هي أن تقسيمه المزدوج إلى واجبات دقيقة (فرض عين) وواجبات واسعة (فرض كفاية)، وإلى واجبات نحو ذاتنا عينها، وواجبات نحو الغير، يمثل بالأحرى تصنيفاً لا اشتقاقاً، وهذا ما يحد كثيراً جداً من أهمية هذا الكتاب. ومع ذلك فعلينا أن نعير اهتمامنا إلى الاشتقاق الأصيل الذي يحصل بسبب الربط بين الغاية والواجب. كل ما في *Doctrine de la vertu* يقوم على فكرة الغاية التي هي واجب: «وحدها الغاية التي هي في الوقت نفسه واجب يمكن أن تسمى واجب فضيلة». انظر: Emmanuel Kant, *La Métaphysique des moeurs, 2e partie: Doctrine de la vertu*, traduit par A. Philonenko (Paris: Vrin, 1968), p. 53; et 1986, [VI, 383], p. 661.

إن تعددية الواجبات تنبثق إذاً من تعددية الغايات الكفيلة بأن تشتق من الشخص كغاية في حد ذاتها: «هذه الغايات هي: كمالي الخاص بي وسعادة الغير». (المصدر =

القضائي. عند المؤلفين باللغة الإنجليزية أكانوا فلاسفة قانون أو فلاسفة أخلاق فإن المرونة والاختراع اللذين يسمح بهما القانون العام يؤخذان دوماً[86].

لنأخذ حالة شكوى، مثلاً طلب تعويض مبني على حق في الحياة الخاصة، ولم يكن موضوع أي حكم قضائي سابق. في هذه الحالة، وفي كل الحالات المشابهة، التي تسمى الحالات الصعبة، يفحص القاضي كل الحالات السابقة التي تبدو له ملائمة بطريقة أو بأخرى، ومن دون أن يرى فيها المثال الذي يحتذى لحدس أخلاقي شبيه بالبديهيات الوقائعية، فإنه سيعالجها كنوعيات لمبدإ لا يزال علينا أن نبنيه ليضمّ الحالات السابقة والغريبة، وذلك باسم مسؤولية القاضي بالنسبة إلى مبدإ التماسك الذي ظل سائداً حتى ذلك الحين. وهنا تطل في الأفق فكرة صراع بين الاقتناعات العاقلة المستمرة من ناحية أولى في الحالات السابقة، ومن ناحية ثانية في الحالة الغريبة. يمكن القاضي أن يفكر، على سبيل المثال، بأنه من الظلم معاقبة محاولة قتل بدرجة الشدة نفسها التي تعاقب فيها جريمة قتل نفذت فعلاً، وأن يشعر مع ذلك بصعوبة معينة في التوفيق بين هذا الموقف وشعوره العاقل

= المذكور، 1968، ص 56، و 1986، [VI، 385]، ص 664). هنا فإن المفهوم الأخلاقي الواجبي غاية في ذاتها، المطبق على الشخص وحده يتمفصل على المفاهيم الغائية التي أثرناها سابقاً والتي جاءت من كتاب *Critique de la faculté de juger*. ينتج من هذه التعددية للمفاهيم الغائية تعددية للواجبات: «وهكذا فليس هناك سوى إلزام فضيلة واحد، في حين أن هناك عدة واجبات فضيلة. ذلك أن هناك عدة مواضيع هي بالنسبة إلينا غايات من واجبنا أن نقترحها على أنفسنا»... (المصدر المذكور، 1968، ص 83، و1986، [VI، 410]، ص 696). إننا لا نستطيع إذاً أن نقول إن الشكلانية (الصورية) تترك أخلاق الواجب فارغة. إن المسألة هي في معرفة إن كانت تعددية الواجبات تشكل نسقاً: ومن هنا تنطلق المناقشة الحديثة حول تماسك نسق أخلاقي واجبي.

(86) انظر: R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977), chaps. iv, vi et vii.

أيضاً بأن ذنب المتهم هو في القصد أكثر مما هو في العمل الذي يعتبر أنه مجرد شيء يحصل. إن الافتراض المسبق هنا هو أن كل تصوّر للعدالة يتطلب تماسكاً لا يستدعي فقط المحافظة عليه ولكن بناءه أيضاً. إن القرابة بين هذا الافتراض المسبق والمعيار الكانطي للتعميم الكلي (الكوني) لا شك فيها، غير أن طابعه «البنائي» في التطبيق مختلف كثيراً عن الاستعمال الكانطي القانوني: إن مفهوماً قضائياً يُشتق أولاً من مجموعة حالات متقاربة، ثم إنه يطبق على حالات جديدة، إلى أن تظهر حالة مستعصية كعامل قطيعة تتطلب [323] بناء مفهوم جديد[87].

غير أن تماسك نسق أخلاقي هل يمكن أن يكون تماسك نسق قانوني؟ إن الاختلافات مهمة جداً. أولاً إن أفهوم السوابق له معنى دقيق جداً في الميدان القانوني، لما كان الأمر يتعلق بأحكام نطقت بها محاكم العدل ولها قوة القانون ما دامت لم تُعدَّل أو لم تُلغَ، ثم بعد ذلك فإننا نتعامل مع هيئات عامة لها سلطة بناء التماسك الجديد الذي تتطلبه الحالات الغريبة، وأخيراً وقبل كل شيء فإن مسؤولية القاضي بالنسبة إلى التماسك تعبّر عن الاقتناع العام لدى كل المجتمع موضوع اعتبارنا، بأن هذا التماسك مهم لحكم الناس. من هذه السمات الخاصة بالأنساق القانونية نستطيع أن نستنتج أنها لا تغطي أبداً سوى هذه المنطقة من علاقات التفاعل والتبادل حيث تكون الصراعات خاضعة للملاحقات القضائية ولأحكام المحاكم. كذلك فإن المسألة تظل مطروحة

---

(87) Allen Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

يناقش ألن دوناغان حجة قريبة من حجة دووركن (Dworkin) التي تستند بدورها إلى أعمال رجل القانون الكبير إدوارد ليفي الذي يصف حركة الذهاب والإياب بين مستوى المفهوم المبني ومستوى الحالات السابقة والعصية كحركة دائرية (مقتبس من: المصدر المذكور، ص 68).

بأكملها وهي معرفة ما إذا كان نسق أخلاقي لا يحظى بدعم المؤسسة القضائية، قابلاً لحيازة تماسك خاص به. وكذلك فإن تماسك الأنساق الشرعية القضائية يحيلنا إلى تماسك النسق الأخلاقي، ما دام بإمكاننا أن نقول بأن «وجهة النظر العامة»، وهي وجهة نظر القاضي، بحسب دووركن (Dworkin)، لها هي نفسها أساس أخلاقي.

بهذا الصدد، فإن المحاولة الأكثر إثارة للاهتمام هي محاولة ألن دوناغان (Alan Donagan) في كتابه **نظرية الأخلاق**. لقد حاول هذا أن يعيد مشروع كانط باشتقاق تعددية واجبات من الأمر المطلق بالاحترام الواجب للأشخاص بما هم كائنات عاقلة، مع الأخذ بعين الاعتبار كل الإمكانات البنائية (constructivistes) للنموذج القضائي، ولكن مع إخضاع الشرعية القانونية إلى الأخلاقية الواجبية، كما فعل كانط. إني آخذ من بنائية دوناغان الدور الذي يعطيه «للمقدمات الإضافية» أو المحددة للنوعية (spécifiantes)، وذلك بسبب الدور الذي ستلعبه في مناقشة الاعتراضات التي تقيمها «السياقية» (contextualisme) في وجه الكلية (الكونية) الأخلاقية. هذه المقدمات وظيفتها الحصر أولاً، ثم التصحيح، بل حتى توسيع فئة الأفعال التي يطبق عليها الأمر المطلق الصوري (الشكلي). إن كان الاشتقاق قد سار بطريقة صحيحة يجب عندئذ أن نستطيع القول: «ليس هناك أي عمل من هذا النوع [ترجمة المؤلف] حين نأخذه بصفته هذه يخلّ بالاحترام الواجب لكل كائن بشري بما هو كائن عقلاني»[88]. إن مهمة الفلسفة الأخلاقية هنا هي إعادة التعريف بأصناف العمل بطريقة تسمح لمحتوى القاعدة أن يكون مطابقاً لصورة (شكل) المبدإ. هناك مثل لا يحتج عليه أحد تقريباً تزوّدنا به حالة الدفاع المشروع

(88) المصدر نفسه، ص 67.

عن النفس. إن القاعدة القائلة بأن القتل مسموح، إن كان الإنسان مهدداً بالموت، أو إن لم تكن هناك من وسيلة أخرى لحماية رجل آخر مهدد بالموت، تحصر مجال تطبيق منع القتل في صنف الجريمة والاغتيال. إن الاستثناء الظاهر للأمر المطلق «لا تقتل» قد وضع بهذه العملية تحت القاعدة التي عينتها بدقة المقدمة المحددة للنوعية.

يمكننا أن نسلّم مع دوناغان بأن إحدى مهمات الفلسفة الأخلاقية المشروعة هي في الذهاب إلى أبعد حدّ ممكن في بناء النسق الأخلاقي الأكثر جدارة بأن يتطلع إلى نشدان الكلية (الكونية)[89]. إن تماسك مثل هذا النسق يعني ثلاثة أشياء: أولاً، إن الشكلانية (الصورية) لا تحوي ضمناً الفراغ: يمكننا أن نشتق واجبات متعددة انطلاقاً من الأمر المطلق وحده والذي يوصي باحترام كل الأشخاص بما هم كائنات عاقلة[90]، ثم بعد ذلك فإن هذه الواجبات التي لا يشتق بعضها من بعضها الآخر، إلا أنها لا تخلق أوضاعاً تحتّم علينا من أجل إطاعة أحدها عصيان الآخر، مثلاً الكذب كي لا نقتل أو القتل كي لا نكذب[91]

(89) لقد كان هذا خلال قرون طويلة مهمة علم القضايا الضميرية (casuistique)، الذي يمكننا أن نعتبره كموازٍ على الصعيد الأخلاقي لأحكام القضاء على الصعيد الشرعي.

(90) كانط يفعل ذلك، كما رأينا، معتمداً على تعددية الغايات التي يبررها الحكم التفكري في روح كتاب *Critique de la faculté de juger*.

(91) بهذا المعنى الدقيق فإن صراع الواجبات لا يعود يمكن تصوّره، إن كانت القاعدة التي نأخذ بها هي حقاً واجب، أي إذا كانت قد اشتقت بشكل صحيح من المبدإ. يذكرنا دوناغان (Donagan, Ibid., pp. 143 sq.) بأن القديس توما (الأكويني) كان قد أنكر إمكانية الحيرة السهلة (وهي الحالات التي يجد المرء نفسه فيها من أجل الهروب من اقتراف عمل سيّىء مضطراً لاقتراف عمل آخر هو سيئ كذلك) وقبل الحالات النظرية المعقدة المرتبطة بالأفعال الجديرة بالتقدير وشرطها وجود خطإ سابق. إن كانط لا يقول شيئاً آخر: «إن صراعاً للواجبات هو علاقة بين هذه الأخيرة قائمة =

3] وأخيراً فإن قواعد الاشتقاق يجب أن تكون بطريقة تجعل المحتويات تتوافق مع القاعدة الأعلى مباشرة[92].

هنا يتثبت الاختلاف بين النسق الأخلاقي والنسق القضائي. فمن ناحية بدل السوابق التي قد أعطيت وضعاً قانونياً، أمامنا في غالب الأحيان على الصعيد الأخلاقي «مقدمات محددة للنوعية» لم تقل سابقاً وهي حاصرة غالباً للأمور، تشير إلى تداخل علاقات السيطرة والعنف التي قد رفعت إلى مستوى المؤسسات، في قلب اقتناعات أخلاقية تعتبر الأقرب إلى القاعدة الذهبية. وبالتالي فإلى جانب إجراءات التأويل البنائي القريبة من الاستدلال القانوني على الفلسفة الأخلاقية أن تضم إليها نقداً لاذعاً للأفكار المسبقة وللمخلّفات الإيديولوجية من أجل مشروعها لإعادة بناء المقدمات المحددة للنوعية الكفيلة بضمان التماسك الهش للنسق الأخلاقي.

= بطريقة يزيل فيها أحدها الآخر (كلياً أو جزئياً). ولكن لما كان الواجب والالتزام بشكل عام يشكّلان مفاهيم تعبّر عن الضرورة الموضوعية العملية لبعض الأفعال، ولما كانت قاعدتان متعارضتان لا يمكن أن تكونا ضروريتين في الوقت عينه؛ وإن كان من الواجب التصرف بحسب قاعدة فإنه لا يمكن أن يكون من الواجب التصرف بحسب القاعدة الأخرى، بل سيكون مثل هذا التصرف مناقضاً للواجب: ينتج من هذا أن تصادماً بين الواجبات والالتزامات لا يمكن تصوره فكرياً [الواجبات لا تتصادم «obligationes non colliduntur]. انظر: Emmanuel Kant, *La Métaphysique des moeurs, 1ere partie: Doctrine du droit*, p. 98, et Ibid, 1986, [VI, 224], p. 471.

وكما نرى فإن الحجة عند كانط هي منطقية بقدر ما هي أخلاقية: «قاعدتان متعارضتان لا يمكن أن تكونا في الوقت عينه ضروريتين».

(92) إن التعبير «الاستقلال التحليلي غير الشكلاني» (الصوري) الذي يطالب به دوناغان (Donagan, Ibid., p. 72) كي يحافظ على القربى بين الاستدلال الأخلاقي والاستدلال القانوني مع التشديد على نوعية الأول يشير إلى مشكلة يجب حلها، وكذلك إلى حل مقنع تماماً. إن المؤلف يسلّم بأن الأمر هنا لا يتعلق ببرهان صوري حاسم قاطع ما دام نسق الواجبات لا يمكن أن يبلغ صرامة النسق البدهي (axiomatique). لهذا فإن استحالة التناقض بين واجبات متعددة تستبعد الاستثناء لا يمكن البرهنة عليها بشكل قاطع؛ كل ما نستطيع قوله هو أن كل الأمثلة المضادة قابلة للدحض، حين يكون النسق الأخلاقي قد بني بصرامة وصيغ بأسلوب كفوء.

وهنا بالضبط تلاقي العقلانية من جديد، الحكمة المأساوية، من دون أن تتوقع ذلك: إن التقلص الذي يؤثر في رؤية «العظمة الروحية» التي كان من المفروض أن تخدمها الشخصيتان الرئيسيتان المتنازعتان في مسرحية **أنتيغوني** لسوفوكلس، أَوَليس له من معادل، على الصعيد النظري الأخلاقي، هو الاستعمال المنحرف للمقدمات المحددة للنوعية، ويعود إلى نقد للإيديولوجيات كشف القناع عنه(93)؟

يبقى أن المرافعة دفاعاً عن الطابع الكلي (الكوني) هي التي تعطي كل الوزن للمشاكل المرتبطة بتاريخية الفلسفة الأخلاقية المجسدة المحسوسة.

إن تأويلاً ثالثاً للتراث الكانطي يعطينا فرصة جديدة كي نظهر الطابع المأساوي للعمل حين نقتفي أثر مطلب الصلاحية الكلية (الكونية)، التي تتماهى في نهاية المطاف وفي المحاكمة الأخيرة بلحظة أخلاقيات الواجب. وهنا إننا نتحدث عن إعادة بناء الشكلانية (الصورية) مع ك. أ. أبل ويورغن هابرماس، على أساس [326] أخلاق التواصل(94). إن أطروحتي تقول بأن هذا المشروع يبلغ ذروة شرعيته إن نحن أبقيناه على خط مسار الطريق التراجعية

(93) هنا كل التحاليل القديمة ليورغن هابرماس في كتابه: Jurgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, traduit par G. Clémençon (Paris: Gallimard, 1976),

تستعيد كل قوتها: بين الخطاب والسلطة (بمعنى التسلط) والامتلاك تكون الصلات متشابكة إلى درجة أننا بحاجة إلى علاج اجتماعي لكل التحريفات المنسقة للغة يكمل فلسفة تأويلية بحتة عاجزة عن طريق الخطاب وحده عن معالجة عدم الفهم في الخطاب.

(94) Karl Otto Apel, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, traduit par Raphaël Lellouche et Ingo Mittmann (Lille: Presses universitaires de Lille, 1987); J. Habermas, *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle*, traduit par C. Bonchindhomme (Paris: Editions du Cerf, 1986), et J. M. Ferry, *Habermas: L'Ethique de la communication* (Paris: PUF, 1987), chap. x: «Ethique et communauté».

للتبرير، تاركين المنطقة الصراعية مكشوفة، وهي المنطقة الواقعة على خط السير التدريجي للتحقيق والتنفيذ[95]. إن المفارقة هي أن الانهمام بتبرير معايير النشاط التواصلي يميل إلى حجب الصراعات التي تقود الأخلاق الواجبية نحو حكمة عملية موقعها الحكم الأخلاقي الواجبي الظرفي. في نظري إن هذه المفارقة هي التي تفسر حيوية السجال الذي أثارته أخلاق التواصل. إن محامي أخلاق سياقية وجماعوية (communautarienne)[96] لا يفعلون كرد فعل للتعويض، سوى تفخيم الصراعات التي تخفيها بطريقة ما الأخلاق الواجبية للتواصل. وفي المقابل فإني اعتبر أن هذه المواقف الصراعية ستفقد طابعها الدرامي لو لم تكن تبرز على أرضية خلفية مطالبة بالكلية (الكونية)، هذه المطالبة التي تمدها اليوم الأخلاق الواجبية للتواصل بتعبيرها الأنسب.

إن مصدر قوة الأخلاق الواجبية للتواصل يأتي بشكل أساسي من أنها دمجت في إشكالية واحدة الأوامر المطلقة الكانطية الثلاثة: مبدأ الاستقلال الذاتي بحسب مقولة الوحدة، ومبدأ الاحترام بحسب مقولة التعددية، ومبدأ مملكة الغايات بحسب مقولة الشمولية . وبتعبير آخر فإن الذات مؤسسة مرة واحدة في بعدها الكلي (الكوني) وفي بعدها الحواري البينشخصي والمؤسساتي. في الدراسة الحاضرة التي ليس لها من هدف آخر سوى تِبيان البُعد الأخلاقي الواجبي للهوية الذاتية، فإننا سنكتفي بالحديث عن مظاهر أخلاق المناقشة التي لها علاقة بهذا التأسيس. لهذا فإننا سنذهب مباشرة إلى الحجة المركزية في كتاب **الأخلاق والتواصل**، في القسم الثالث من هذا المصنّف[97]. إن

(95) حول التمييز بين خط السير التراجعي للتبرير وخط السير التدريجي للتحقيق والتنفيذ، انظر ص 498 من هذا الكتاب.

(96) مايكل والتزر، م. ساندل (M. Sandel)، شارلز تايلور، أ. ماكنتاير.

(97) «ملاحظة إشكالية من أجل تأسيس أخلاق المناقشة على العقل». =

هذه الحجة تأخذ مكانها على خط السير التراجعي للتبرير والتأسيس، وهذا ما يبينه تماماً النظام الذي اتبعته الحجة. هناك أولاً إبراز للعلاقة بين العملية التأسيسية و«مقتضيات صحة الأمور [327] التي نصدرها حين ننتج أفعال لغة تفترض وجود معيار أو قاعدة»[98]. ثم هناك تبرير للجوء إلى التداولية الشكلية الصورية من أجل استخلاص مقتضيات الصحة. ثم تأتي أخيراً المسألة التي يعتبرها هابرماس الأساسية وهي: «كيف يمكن مبدأ التعميم الكلي (الكوني)، وهو الوحيد القادر على جعل التفاهم المشترك بفضل المحاججة ممكناً، أن يكون هو نفسه مؤسساً على العقل؟»[99]. إننا سنهتم بهذا السؤال الأخير: نحن نعتبر بالتالي كأمر مكتسب أولاً الاعتراف بالعلاقة بين التوقع المعياري والنشاط التواصلي[100]. ثم بعد ذلك الاعتراف بالعلاقة بين التوقع المعياري والقبول بصحة الأمور بفضل وجود الأسباب العقلية. بعد قولنا هذا فإن ما يهم بالنسبة إلينا يكمن في التغيير الذي يتلقاه مطلب التماسك بسبب واقعة ربطه بنظرية للمحاجّه غير قابلة للاختزال لا إلى الاستدلال الاستنباطي ولا للبرهنة الإمبيريقية (التجريبية). إن منطق المناقشة العملية يحتل هنا المكان الذي كان يحتله في الصفحات السابقة تحليل شروط تماسك الأنساق الأخلاقية الواجبية، ففي حين كنا نقوم بالتحليل من دون الأخذ بعين الاعتبار البُعد الحواري لمبدإ الأخلاقية الواجبية، فإن نظرية

= انظر: Habermas, *Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle*, pp. 63-130.

(98) المصدر نفسه، ص 64.

(99) المصدر نفسه، ص 65.

(100) «إني أدعو تواصلية الأعمال المتبادلة التي يكون فيها المشاركون متفقين من أجل التنسيق العقلاني الجيد بين خطط أعمالهم؛ إن التفاهم الذي نحصل عليه عندئذ بهذه الطريقة سيجد نفسه وقد تعين بقدر نسبة الاعتراف البينذاتي لمقتضيات صحة الأمور»؛ (المصدر نفسه، ص 79).

المحاجّة عند أبل وهابرماس تجري من أولها إلى آخرها داخل إطار النشاط التواصلي[101]. إن هابرماس لا ينكر على الإطلاق بأن تكون صراعات الحياة اليومية هي التي تبعث التوقع المعياري المستثمر في منطق المناقشة العملية[102]. بل إن هذا الانهمام بالمحاجّات القائمة فعلاً بين مشاركين مختلفين هو الذي يبعد هابرماس عن قصة رولز المتخيلة عن وجود وضع أصلي، وعن حكاية العقد الافتراضي[103]. إن المناقشة العملية هي مناقشة حقيقية[104]. إذاً فإن هابرماس لا يأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية لتحقيق المناقشة العملية، بل التأسيس على العقل لمبدإ التعميم الكلي (الكوني) الذي تحويه ضمناً أخلاق المناقشة. إن ما يدفعه بعد أبل في هذا الاتجاه هو الاعتراضات التي يقيمها الشكوكي (sceptique) في وجه فكرة الاتفاق الأخلاقي نفسه الناتج من طريق المحاجّة. وبسبب هذه الاعتراضات كان اللجوء إلى الافتراضات المسبقة البرغماتية للمحاجّة بشكل عام، من أجل التأسيس على العقل لقواعد المحاججة في الخطاب العملي. إن

(101) «في مواجهة الأحكام الأخلاقية الواجبية يتضمن مطلب التماسك أنه على كل واحد، قبل أن يستشهد بمعيار محدد ليدعم حكمه، أن يتأكد إن كان بإمكانه أن يشترط أن يلجأ أي كان في ظرف مشابه إلى المعيار عينه، من أجل إصدار حكم» (المصدر نفسه، ص 85).

(102) «حين يدخلون في محاجّة أخلاقية فإن المشاركين فيها يتابعون، من موقف تفكري، نشاطهم التواصلي من أجل إعادة إجماع كان قد أصابه خلل. إن المحاجّات الأخلاقية تستخدم إذاً من أجل امتصاص صراعات متأتية من العمل بواسطة الإجماع» (المصدر نفسه، ص 88).

(103) المصدر نفسه، ص 87.

(104) «في سيرورة كهذه، كل واحد يزوّد الآخر بأسباب عقلية يستطيع بواسطتها أن يتمنى أن تصبح طريقة معينة للتصرف إلزامية اجتماعياً. كل شخص يعنيه الأمر عليه أن يكون قادراً على أن يقنع نفسه بأن المعيار المقترح هو «صالح وجيد بالتساوي» للجميع. والحال أن هذه السيرورة نحن ندعوها المناقشة العملية» (المصدر نفسه، ص 92).

المحاولة تنطلق بالضبط من النقطة التي توقّف عندها كانط حين أعلن أن الوعي الذي يأتينا حين ندرك الطابع الاشتراعي الذاتي للحرية هو «واقعة من وقائع العقل». عند كارل أوتو أبل لا يتعلق الأمر بأقل من تأسيس أخير (Letzte Begründung). وهذا التأسيس يستعين بفكرة لم تكن متوفرة عند كانط، وهي التناقض الإنجازي (contradiction performative) الذي يسمح بإنقاذ المرجعية الذاتية (autoréférentialité) الخاصة بالمحاججة المتعالية (الترنسندنتالية) من الاتهام المعروف إما بالرجوع إلى ما لا نهاية، وإما بالتوقف العشوائي لسلسلة الخطاب، أو بالوقوع في الحلقة المفرغة في المحاججة. إن التداولية المتعالية (الترنسندنتالية) ترجع بهذه الطريقة، وفي الحقل العملي إلى الاستنباط المتعالي (الترنسندتالي) الكانطي، حين تبين كيف أن مبدأ التعميم الكلي (الكوني) عندما يأخذ وظيفة القاعدة المحاججية، موجود بشكل مضمر في الافتراضات المسبقة للمحاجّة بشكل عام. إن الافتراض المسبق بوجود «مجتمع غير محدود للتواصل» ليس له من دور آخر غير الإعلان، على صعيد الافتراضات المسبقة، عن التوافق التام بين استقلالية حكم كل واحد بمفرده وتوقّع إجماع كل الأشخاص المعنيين بالمناقشة العملية.

إنني لن أدخل في النقاش المفتوح بين هابرماس وأبل بخصوص الادعاء بالتأسيس الأخير، الذي هو المرحلة النهائية على خط السير التراجعي الذي سنستعيض منه لتونا بخط السير التدرجي من المعيار إلى تحقيقه. لنلاحظ فقط أن طموح أبل أكبر بكثير من طموح هابرماس؛ فبالنسبة إلى هذا الأخير فإن مجرد فكرة التأسيس الأخير غير واردة لأنها تضع موضع التساؤل النموذج الاستبدالي (paradigme) الذي سمح لفلسفة اللغة بأن تأخذ مكان فلسفة الوعي. إن اللجوء إلى التناقض الإنجازي عند هابرماس لا يعني كما كان قد اعترف، أنه ليس هناك من مبدإ استبدال ضمن إطار الممارسة

المحاجّية، من دون أن تكون لهذا الافتراض المسبق المتعالي (الترنسندنتالي) أية قيمة كتبرير أخير[105]. إني أكتفي بالقول بأن التخلي عن فكرة التأسيس الأخير (التي يؤكدها الفيلسوف التأويلي بتشديده على تناهي الفهم)، هي التي تدعونا لأن نتبع خط السير المعاكس لخط سير التبرير. وبالفعل فنحن لو قبلنا مع هابرماس نفسه بأن «الحدوس الأخلاقية اليومية ليس لها أية حاجة على الإطلاق لأنوار الفلاسفة»[106]، وأن مشروع التأسيس ليس له في نهاية التحليل سوى وظيفة علاجية، بالمعنى الذي أعطاه فتغنشتاين، بالنسبة إلى الحجج المضادة الشكوكية التي رفعت إلى مستوى «الإيديولوجيا الاحترافية»[107]. عندها فإن أخلاق المناقشة لا تعود فقط موضع رهان محاولة التأسيس عن طريق خط السير التراجعي لمطلب الكلية (الكونية)، بل تصبح كذلك موضع رهان المرور في الاختبار عن طريق خط السير التدرجي على صعيد الممارسة الفعلية المتحققة[108].

---

(105) يقول هابرماس «في الواقع ليس هناك أي ضرر من عدم الاعتراف للتبرير التداولي ـ المتعالي (الترنسندنتالي) بأي طابع تأسيسي أخير» (المصدر نفسه، ص 119). هذا التحفظ يفسر بحث هابرماس عن تأكيد توليدي (maïeutique) [توجيه الأسئلة على طريقة سقراط]»، (المصدر نفسه، ص 118) من جهة تطوير الوعي الأخلاقي والقانوني الذي قام به لورنس كولبرغ (Lawrence Kohlberg). هذا الدعم الآتي من تنمية نفسية سوسيولوجية لن يكون من دون أثر في المناقشة التالية، لأن نموذج النمو الذي يقترحه كولبرغ قائم على التقدم مما هو قبل ـ عرفي إلى العرفي، وأخيراً إلى ما هو بعد ـ عرفي (post-conventionnel) الذي هو المرحلة النهائية التي تقابل الاستقلال الذاتي الكانطي. سنقول في ما بعد عن المساوئ المتعلقة بهذا المنهج القائم على المراقبة.

(106) المصدر نفسه، ص 119.

(107) المصدر نفسه.

(108) إنّ هذا الانقلاب في المنظور يشجّعنا عليه اعتراض هابرماس على رولز بأنه يضع حجة انطلقت من موقع أصلي مفترض فقط مكان محاجّات حقيقية واقعية بين أشخاص معنيين بالأمر.

إن الصفحات السابقة لم يكن لها من طموح غير أن تحمل مطلب الكلية (الكونية) إلى أقصى درجات الصدقية، وتالياً أن تحمل إلى مستوى مساوٍ الاعتراضات المتأتية من الطابع السياقي لإنجازات أخلاق المناقشة. وكما كنا قد أكدنا عدة مرت، فإن الصراعات التي تدعم الأطروحات السياقية نلتقيها على خط سير التحقيق والتنفيذ أكثر مما نلتقيها على خط سير التبرير. من المهم جداً أن نكون واضحين حول اختلاف الموقع (site) هذا، وذلك كي لا نخلط بين الحجج التي تدل على تاريخية الخيارات التي علينا القيام بها على خط السير الثاني هذا والحجج الشكوكية (sceptiques) التي تتوجه إلى مشروع التأسيس. إن هذه الملاحظة على غاية كبرى من الأهمية من أجل مناقشة الأطروحة الكلية (الكونية) التي نعتبرها مثالية، وهي أطروحة أخلاق المناقشة عند هابرماس.

إن الصراعات التي سنتحدث عنها تحت عنوان السياقية ليست جديدة بالنسبة إلى «محتواها». إنها الصراعات عينها التي صادفناها حين ناقشنا شروط تنفيذ قاعدة العدالة، ثم شروط تنفيذ قاعدة المعاملة بالمثل. وفي حين أننا قد أشرنا حتى الآن إلى [330] الإبهام بل عدم القدرة على البتّ في الأوضاع التي على الحكم الأخلاقي أن يواجهها، فإن علينا الآن أن نأخذ بعين الاعتبار الطابع المتعين تاريخياً وثقافياً للتقديرات التي على الحكم الأخلاقي أن يجد طريقه بينها.

إني أذكّر بالفرصة الأولى لهذه الحيرة؛ كان ذلك بمناسبة التأويل الإجرائي المحض لمبادئ العدالة عند رولز ـ هذا التأويل الذي كان يشرعن إرجاع كل اعتبار غائي إلى الضمير الخاص للمشاركين في العقد الاجتماعي. إن مفهوم العادل كان يمكن بهذه الطريقة أن يُفصَل كلية عن مفهوم الخيّر الجيد. والحال إنه مع

فكرة الثروات الاجتماعية الأولى ـ وهي فكرة لا تنفصل عن فكرة التوزيع ـ عادت المفاهيم الغائية بقوة، حتى إنها مزّقت الفكرة الأحادية للعدالة ووزعتها بين تعددية للحلقات بحسب تنوع التقديرات التي تتحكم بالدلالة المرتبطة بالثروات المعتبرة (المواطنية، الحاجات، البضائع، مواقع المسؤولية والسلطة إلخ.). ولقد أرجأنا إلى الآن المشكلة المطروحة بسبب الطابع التاريخي والاجتماعي لهذه الدلالات ولهذه التقديرات لكي نركز جهدنا على المشكلة المطروحة بسبب التنوع الحقيقي للثروات المعتبرة. إن هذا الطابع التاريخي والمجتمعي هو الذي علينا الآن أن نضعه على المستوى الأول. وهذا الطابع لا يتناول الدلالة التي تتخذها، في ثقافة معينة، كل واحدة من الثروات حين تؤخذ منفردة، ولكنه يطول كذلك نظام الأولوية الذي يقام في كل مرة بين حلقات العدالة وبين الثرواث المتنوعة والمتنافسة في القوة فيما بينها، التي تقابلها. بهذا المعنى فإن أي توزيع، بالمعنى الأوسع الذي أعطيناه لهذه الكلمة، يبدو إشكالياً: في الواقع، ليس هناك من نسق توزيع صالح كلية وكونياً وكل الأنساق المعروفة تعبّر عن خيارات صدفوية قابلة للاعتراض عليها، وهي مرتبطة بنضالات وصراعات تمتد على مدى التاريخ العنيف للمجتمعات.

ليس من العجب إذاً أن تؤثر التاريخية عينها في كل مستويات الممارسة السياسية، لما كانت هذه تضع بالضبط موضع رهانها توزيع السلطة التي تخضع لها الأولوية المعطاة في كل مرة للثروات التي ستوزع. من مستوى إلى آخر للممارسة السياسية ـ من مستوى المناظرة العامة السياسية التي اتخذت الطابع المؤسساتي في الديمقراطيات التعددية، إلى مستوى المناقشة المتعلقة بغايات الحكومة الجيدة (الأمن، الازدهار، المساواة، التضامن إلخ.)، وأخيراً إلى مستوى شرعنة الديمقراطية نفسها ـ هناك عدم تعيين متزايد للغايات المتوخّاة قد تثبت. وعدم التعيين [33]

هذا هو الذي يقودنا الآن إلى التشديد على تاريخية الخيارات التي تحسم بها المجتمعات عملياً هذه الارتباكات المتراكمة(109).

إن نحن مررنا من الحلقة السياسية إلى حلقة العلاقات البينشخصية، فإن مصادر جديدة للصراعات ستظهر، وقد نتجت بشكل أساسي من الانشقاق الحاصل بين احترام القانون واحترام الأشخاص. في هذا الإطار الجديد، فإن التعددية الحقيقية للأشخاص هي التي كانت تشكّل معضلة أكثر مما كانت تُشكِّله تعددية الثروات، إذ إنّ غيرية الأشخاص تتعارض مع المظهر الواحدي لمفهوم الإنسانية. ولقد ألححنا بهذه المناسبة على بعض حالات تعذيب الضمير المؤلمة جداً، وهي الحالات المتعلقة بالحياة «المشرفة على نهايتها»، والحالات التي تثيرها «الحياة في بدايتها»، في عصر التكنيك. والحال أن حالات الضمير هذه يمكن أن تعاد صياغتها بتعابير الصراع بين نشدان الكلية (الكونية) المتعلق بمبدإ الاحترام الواجب نحو الأشخاص، بما هم كائنات عقلانية، والبحث المتردد عن الحلول ـ التي يمكن أن نعتبرها، بهذا المعنى، تاريخية ـ للمشاكل التي تطرحها معاملة الكائنات التي لم تستوفِ بعدُ أو لم تعد تستوفي شروط المعيار البيّن الواضح للإنسانية التي تؤسس الاحترام(110).

وهكذا فإن كل المناقشات التي قمنا بها في القسم الأول

---

(109) بهذا الصدد نتذكر وصف كلود لوفور للديمقراطية بأنها «مجتمع تاريخي بامتياز». انظر ص 493 من هذا الكتاب، الهامش رقم (55) في وصف الديمقراطية.

(110) على الرغم من أن النقاش لحالات الضمير هذه يلامس في العمق العلاقات القائمة بين الشخص والشخص، فإنه يتقاطع مع النقاش السابق المتعلق بالممارسة السياسية لأن القرارات على المستوى البينشخصي غالباً ما تستدعي قيام إطار قانوني (تجريم عمليات الإجهاض مثلاً أو عدم تجريمها)، ولكن أيضاً وجود إطار سياسي (على الأقل بالنسبة إلى توزيع الأموال العامة على مؤسسات الأبحاث أو الحماية الاجتماعية أو على المستشفيات).

والقسم الثاني من هذه الدراسة تجد نسختها الثانية أو فلنقل نقطتها المركزية الفكرية في الصراع بين الكلية (الكونية) والسياقية. هذا الربط لا يحمل أي طابع مفاجئ لأن مطلب التعميم الكلي (الكوني) المرتبط بمبدإ الاستقلالية الذاتية التي تعرّف في نهاية الأمر الهوية الذاتية الأخلاقية الواجبية يجد مجاله الأفضل للظهور في العلاقات البينشخصية التي يحكمها الاحترام الواجب نحو الأشخاص، وكذلك في المؤسسات التي تحكمها قاعدة العدالة.

حين نعيد صياغة الصراعات التي أثارها تصور إجرائي للعدالة وتصوّر مجرد للإنسانية مشترك لكل الأشخاص، تحت صورة إحراج (برهان ذي حدين) dilemme بين الكونية والسياقية، فإننا نكون قد هيأنا المجال لإقامة مناقشة مركزة على أخلاق المحاجّة.

مثل هذه المناقشة قد تؤكد بأن المشاكل المثارة يجب أن تجد حلها عن طريق أخلاق المحاجّة، لأن هذه الأخيرة هي من رتبة أعلى من قاعدة العدالة وقاعدة الاحترام اللتين أظهرت الصراعات التي تحدثنا عنها سابقاً حدود تطبيقهما. ألا يحصل إعطاء الحصص ـ مهما كانت طبيعتها ـ في النهاية من مواجهة بين الحجج، وهذا ليس فقط في الوضع الأصلي للحكاية الوهمية عند رولز، ولكن حتى في النقاشات الحقيقية التي تهدف إلى التوزيع العادل لأي شيء كان؟ أضيفُ إلى ذلك: كلّما حاول تصور للعدالة أن يكون إجرائياً فقط، استعان بأخلاق محاجّية كي يحل الصراعات التي يخلقها. أَوَليس الوضع مماثلاً بالنسبة إلى حالات الضمير التي يثيرها مبدأ الاحترام الواجب نحو الأشخاص بما هم كائنات عاقلة، على سبيل المثال. ألا تساوي الاستعانة التي حصلت بأنطولوجيا تطورية لحل مسألة معرفة إن كان الجنين

شخصاً أم شيئاً أم كياناً وسطاً بين الاثنين، البحث عن أفضل حجة في المناقشة الحاصلة حول حقوق الجنين؟ وهل يحتفظ مثل هذا البحث بأي معنى خارج نطاق الافتراضات المسبقة للأطروحة الكلية (الكونية) التي تبرّر أخلاق المحاجّة؟

إني أعترف بقوة الأطروحة وأتبنّاها إلى حد معيّن سأقوله حالاً، وذلك في وجه استعمال هو في نظري كارثي للاعتراضات السياقية المستوحاة من ملاحظة طريقة معالجة الصراعات وحلّها لدى التجمعات التاريخية المختلفة. إننا في أيامنا هذه نشاهد هذه الاعتراضات وقد استخدمت من أجل الدفاع عن أطروحة ذات طابع تعددي «للثقافات»، والتعبير ثقافة هنا استُعمل بالمعنى الإتنوغرافي (الأعراقي، الذي يبحث عن خصائص الشعوب)، وهو معنى بعيد تماماً عن المعنى الذي جاءنا من عهد الأنوار والذي طوّره هيغل والذي يعني تربية العقل والتربية من أجل الحرية. وهكذا توصَّل أنصار هذا الرأي إلى تقريظ للاختلاف من أجل الاختلاف، وهذا الموقف في حده الأقصى يجعل كل الاختلافات غير ذات أهمية، وذلك حين يجعل كل مناقشة حول الموضوع بلا طائل[111].

إن ما أنتقده في أخلاق المحاجّة ليس الدعوة للبحث في كل الظروف وفي كل المناقشات عن أفضل حجة، ولكن تحت هذا العنوان بناء استراتيجية تطهير مقتبسة من كانط تقفل الباب تماماً في وجه التوسط السياقي، الذي من دونه تبقى أخلاق التواصل من دون أي تأثير حقيقي في الواقع. كان كانط قد وجه استراتيجيته للتطهير ضد الميل، وضد البحث عن اللذة أو السعادة (كل الصيغ [333] العاطفية (بلا تفرقة). أما هابرماس فإنه يوجه استراتيجيته ضد كل

(111) إني أشاطر هنا المخاوف التي عبر عنها ألن فنكلكروت في: Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée* (Paris: Gallimard, 1987).

ما يمكن وضعه تحت عنوان العرف[112]. إنني أنسب هذا التشدد في المحاجّة إلى تأويل للحداثة بتعابير شبه حصرية بالقطيعة مع ماضٍ عومل على أنه يتجمد في تقاليد خاضعة لمبدإ السلطة، وبالتالي غير قابلة مبدئياً لأي نقاش عام. وهذا يفسر أن العرف (convention) يأتي ليحتلّ، في أخلاق المحاجّة، المكان الذي كان يشغله الميل عند كانط، وبهذه الطريقة فإن أخلاق المحاجّة تساهم في الوصول إلى مأزق الطريق المسدود لتعارض عقيم بين كلية (كونية) إجرائية على طريقة رولز ودووركن ونسبية «ثقافية» تضع نفسها خارج مجال المناقشة[113].

---

(112) بهذا الصدد فإن اللجوء إلى النموذج النفسي ـ السوسيولوجي التطوري الذي أقامه ل. كولبرغ (L. Kohlberg) يقوي التضاد بين المحاجّة والعرف (التقاليد) حين يكون سلم التطور يمر بمراحل ما قبل العرفي، فالعرفي (المتوارث)، فما بعد العرفي، وهكذا من المسلّي أن نلاحظ أن القاعدة الذهبية تتبع، بحسب هذا النموذج، النموذج العرفي، وأن قاعدة العدالة لا تبلغ المستوى الأعلى لمرحلة ما بعد العرفي.

(113) إن الملاحظة نفسها تصلح للاستعمال التحقيري دوماً الذي يقوم به هابرماس لفكرة التقاليد (tradition) وذلك على خطى مواجهة طويلة مع غادامير. لقد اقترحت في مكان آخر التمييز بين استعمالات ثلاثة للكلمة تقليد: الأسلوب أو النمط التقليدي، وهنا فإن التجديد يصبح أحد المكونات المعاكسة للكلمة تقليد، تقاليد شعب أو ثقافة أو جماعة التي قد تكون ميتة أو حية؛ التراث بما هو سلطة مناهضة للمحاجّة. بهذا المعنى الأخير فقط يمكن قبول الحرب المعلنة ضد التقاليد من قبل أخلاق المحاجّة. ونحن نلامس هنا، كما هو الحال بالنسبة إلى فكرة العرف، نقطة حساسة في أخلاق المحاججة، وهي ميلها إلى المبالغة في تقييم اهمية قطيعة الحداثة، والمصادقة على العلمنة لا كواقعة فحسب، ولكن كقيمة إلى درجة الاستبعاد من مجال المناقشة، بطريقة مضمرة أو علنية، لكل من لا يقبل كنقطة انطلاق إعلان نيشته «موت الإله». هنا ينسى أنصار هذه الأطروحة أننا تحت عنوان الأنوار يمكن أن نشير مرة إلى أسلوب في التراث كان كوزلك (Koselleck) قد وصفه جيداً بتعابير ما أسماه بمقولات مدى التجربة وأفق التوقع. انظر: Ricœur, *Temps et récit*, t. 3, pp. 301-313.

ويمكن أن نشير مرة ثانية إلى تقليد أو إلى مجموعة تقاليد، مع خليفاتها الثقافية ذات الأنماط المميزة تماماً، كما عالج هيغل مثلها في الفصل السادس من كتابه *La Phénoménologie de l'esprit*؛ ويمكن أن نشير إلى تقليد ضد التراث والتقاليد، وهذا ما حصل بالفعل مع الدفاع عن الأنوار بعد نيتشه.

أود أن أقترح، في نهاية هذه الرحلة الطويلة، صياغة جديدة لأخلاق المحاجّة تسمح لها بأن تدمج اعتراضات السياقية، وكذلك تسمح لهذه بأن تأخذ بجدية مطلب التعميم الكلي (الكوني) كي تركز جهدها على شروط وضع هذا المطلب في سياقه (ومن أجل هذا السبب الأخير فضلت تعبير السياقية على تعبير التاريخانية أو الجماعوية communautarisme).

ما علينا أن نضعه موضع التساؤل هو المعارضة بين المحاجة والعرف والاستعاضة عنها بديالكتيك مرهف بين المحاجّة [334] والاقتناع الذي ليس له من مخرج نظري، ولكن له فقط مخرج عملي هو مخرج التحكيم في الحكم الأخلاقي الظرفي.

ولكي ندخل في هذا الديالكتيك العسير، من المفيد أن نذكر بأن المحاجّة، حين ننظر إليها وهي على خط سير التحقيق والتنفيذ، ليست سوى لعبة لغة، وحين ترفع خطأً إلى مستوى المطلق، لا تعود تقابل أي شكل من أشكال الحياة سوى نوع من الاحترافية التي يعيبها هابرماس نفسه على أنصار الاعتراضات الشكوكية على خط السير التراجعي لتبرير أخلاق المحاجّة. وفي المناقشات الحقيقية فإن المحاججة بشكلها المرمَّز والمنمَّق، بل حتى المؤسساتي، ليست سوى جزء مجرد داخل سير لغوي يحرك عدداً كبيراً من ألعاب اللغة على صلة هي أيضاً بالخيار الأخلاقي في كل حالات الحيرة والتردد؛ فالبعض يلجأ على سبيل المثال إلى روايات خيالية أو إلى قصص من الحياة، تثير بحسب الحالة، الإعجاب، بل حتى التمجيد أو القرف أو النفور، أو بكل بساطة الفضولية حيال تجارب فكرية حيث تُستكشف أنواع جديدة من الحياة غير مألوفة، وذلك على المستوى القصصي الخيالي[114]. ألعاب اللغة

(114) حول العلاقة بين السردية والأخلاق راجع الدراسة السادسة، ص 331 وما يليها من هذا الكتاب.

هذه تشكل ممارسات تواصلية حيث يتعلم البشر ماذا يعني أن نريد العيش المشترك معاً، وذلك قبل أية صياغة تحاجّية. بالطبع فإن المحاجّة ليست لعبة لغوية مثل بقية الألعاب، بالضبط بسبب مطلبها للتعميم الكلي (الكوني). غير أن هذا المطلب لا يصبح نافذاً فعالاً إلا إذا قبل توسط ألعاب اللغة الأخرى التي تساهم في تكوين الاختيارات التي تشكّل موضوع رهان النقاش. إن الهدف المقصود عندها هو استخراج أفضل حجة، من المواقف المتواجهة، يمكن تقديمها إلى المشاركين في المناقشة. غير أن هذا العمل التصحيحي لأخلاق المحاجّة يفترض مسبقاً أن نتناقش حول شيء معين، حول «أشياء الحياة»[115].

ولماذا كان على المحاجّة أن تقبل توسط ألعاب لغوية أخرى وأن تتحمل هذا الدور التصحيحي بالنسبة إلى قدراتها التحاجّية المحتملة؟ بالضبط لأن المحاجّة لا تطرح نفسها فقط كخصم للتقاليد والعرف، ولكن كذلك كسلطة نقدية تعمل ضمن الأعراف، مهمتها ليست إزالتها ولكن رفعها إلى «درجة الاقتناعات التي [33 وزنت جيداً» في ما يسميه رولز توازن بعد إعمال الفكر.

مثل هذا التوازن المتعقّل بين مطلب الكلية (الكونية) والاعتراف بالحدود السياقية التي تؤثر فيه هو الذي سيكون موضع الرهان النهائي للحكم داخل ظرف معين، ضمن إطار الصراعات التي تحدثنا عنها سابقاً.

إن ما يجعل من الاقتناع شريكاً لا يمكن التخلص منه، هو واقع أنه يعبّر عن اتخاذ المواقف التي منها تنتج الدلالات، والتأويلات والتقديرات المتعلقة بالثروات العديدة المتنوعة التي

---

(115) انظر: Rüdiger Bubner, «Moralité et sittlichkeit - sur l'origine d'une opposition,» *Revue internationale de philosophie*, no. 3 (1988), *Kant et la raison pratique*, pp. 341-360.

تنتشر على كل سلم النشاط، منذ الممارسات والخيرات التي تتضمنها، مروراً بخطط الحياة، وقصص الحياة، إلى التصور الذي يقيمه البشر أفراداً أو جماعات، لما يمكن أن يشكّل حياة مكتملة منجزة. لأننا عمّ نتناقش في النهاية، حتى على صعيد الممارسة السياسية حيث تكون الثروات المعنية تفوق كل الثروات التي تتضمنها مختلف الممارسات - مثلاً في المناقشة العامة حول غايات الحكومة الجيدة وحول شرعية الديمقراطية - أجل، عمّ نتناقش في النهاية إن لم يكن عن أفضل طريقة، لكل شريك في المناقشة العامة الكبرى، لأن يستهدف، من وراء كل التوسطات المؤسساتية، بلوغ حياة مكتملة منجزة مع الآخرين ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة؟ إن التمفصل الذي لم نتوقف عن تقويته بين الأدبياتية (déontologie) [الأخلاقية الواجبية] والغائية [أخلاق الحياة الجيدة] يجد أعظم تعبير له - والأكثر هشاشة - في هذا التوازن المتعقل بين أخلاق المحاجة والاقتناعات الموزونة جيداً[116].

مثل على هذا الديالكتيك المرهف تزوّدنا به المناقشة الحالية حول حقوق الإنسان. هذه الحقوق، في جوهرها، حين نأخذها على مستوى النصوص الإعلانية وليس على المستوى التشريعي الفعلي، يمكننا أن نعتبرها كمشتقات مشبعة بالمناقشة لأخلاق المحاجّة نفسها. وهكذا فإنها قد صادقت عليها الدول بشبه إجماع؛ ومع ذلك فإن الريبة لا تزال بأنها فقط ثمرة التاريخ الثقافي الخاص بالغرب، مع حروبه الدينية، وتعلّمه المضني وغير المكتمل للتسامح. كل شيء يجري كما لو أن الكونية والسياقية

---

(116) إني أحب أن أذكّر بأن كلمة اقتناع تقال في الألمانية **Überzeugung**، وهي كلمة تقترب بسبب جذرها من كلمة **Bezeugung** التي تعني الإقرار. الإقرار هو كلمة السر لهذا الكتاب كله.

تتطابقان بشكل غير مكتمل حول قيم قليلة العدد غير أنها أساسية مثل تلك التي نقرأها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن. ولكن ماذا بخصوص التشريعات الدقيقة المحددة التي تضمن ممارسة هذه الحقوق؟ هذه التشريعات هي بالفعل نتاج [33] تاريخ فريد، هو بالإجمال تاريخ الديمقراطيات الغربية. وبقدر ما أن القيم المنتجة في هذا التاريخ لا تشارك فيها ثقافات أخرى فإن تهمة المركزية العرقية (ethnocentrisme)(*) ترتد على النصوص الإعلانية نفسها، مع أنها قد صادقت عليها كل حكومات الكرة الأرضية. وعلينا في نظري أن نرفض هذا الشطط وأن نضطلع بالمفارقة التالية: من ناحية الإبقاء على الادعاء بالكلية (الكونية) المرتبطة ببعض القيم حيث يتقاطع الكلي الكوني والتاريخي، ومن ناحية ثانية تقديم هذا الادعاء للمناقشة، ولكن ليس على مستوى الشكلي (الصوري) formel، بل على مستوى الاقتناعات الداخلة في أشكال مختلفة من الحياة المجسدة الملموسة. من هذه المناقشة لن يخرج شيء إن لم يسلّم كل فريق مشارك بأن كليات (كونية) أخرى محتملة هي مطمورة في ثقافات تعتبر غريبة جداً (exotiques). إن طريق إجماع محتمل لا يمكن أن ينبثق إلا باعتراف متبادل على صعيد تقبّل الآخر، أي على صعيد التسليم بوجود حقيقة ممكنة، وقضايا ذات معنى كانت لنا غريبة في البداية.

(*) المركزية العرقية أو المركزية الأوروبية أو المركزية الغربية أو المركزية العقلية (logocentrisme) أو المركزية الذكورية كلها كانت دفعة واحدة محط هجوم صديق ريكور جاك دريدا (Derrida) في تفكيكيته التي قامت على فلسفة بلا مركز تعود إليه، وأدت بالتالي إلى التنكر لكل البنيان الفلسفي منذ نشأته وتهديمه. إنها عدمية نيتشوية متجددة. موقف ريكور هو عدم هدم مكتسبات الصرح الفلسفي الذي استغرقت إشادته آلاف السنين، بل الاستماع إلى الحضارات الأخرى وفتح الباب أمامها لتكشف ما هو مخبّأ أو مطمور عندها، لعل فيه إغناء جديداً للبشرية (المترجم).

إن مفهوم الكليات (الكونية) في سياق معين أو الكليات (الكونية) المحتملة القائمة بالقوة فقط وليس بالفعل أو الكليات (الكونية) الشروعية (inchoatifs) (لا تزال في مستهَلّها) هو في نظري المفهوم الذي يأخذ بعين الاعتبار بالطريقة الأفضل التوازن المتعقل الذي نبحث عنه ـ للتوفيق بين الكلية الكونية التاريخانية[117]. وحده النقاش الحقيقي حيث على الاقتناعات أن تعلو فوق الأعراف، يمكنه أن يقول، بعد مرحلة طويلة لتاريخ آتٍ لم يكتب بعد، أية كليات كونية تدّعي أنها كذلك ستصبح فعلاً كليات كونية (قيماً صالحة في كل أنحاء العالم) يعترف بها «كلّ الأشخاص المعنيين بالأمر» (هابرماس) أي من قِبَل «الأشخاص الممثلين حقاً» (رولز) لكل الثقافات. وبهذا الصدد فإن أحد أوجه الحكمة العملية التي نلاحقها طيلة هذه الدراسة هو هذا الفن للمحادثة حيث تختبر أخلاق المحاجّة داخل صراع الاقتناعات.

***

[337] إن كلمتنا الأخيرة في هذه «الفلسفة الأخلاقية الصغيرة»، التي تغطي الدراسات السابعة والثامنة والتاسعة، ستكون لنقول بأن

(117) إن التعبير «قيمة» الذي لم نستعمله حتى الآن يعادل في النقاش العام هذه الكليات (الكونية) الشروعية (في مستهلّها)، وحده التاريخ المستقبلي للحوار بين الثقافات يمكنه أن يتأكد من صحة محتواها الأخلاقي الحقيقي. بهذا المعنى فإني أعتبر شبه ـ المفهوم قيمة كحد لحل وسط، في النقطة التي يتقاطع فيها الادعاء بالكونية والاعتراف بتاريخانية بعض الواجبات المشتقة التي يقابلها من ناحية الغير حق الطلب (للتأكد من صحة الادعاء). بهذا المعنى فإن الأفهوم قيمة ليس بمفهوم أخلاقي واجبي حقيقي بل هو مفهوم حل وسط تبرره الحالات التي تساند فيها الكونية والتاريخية كل واحدة الأخرى بالتبادل بدل أن تتباعدا وتنفصلا: إدانة التعذيب والكراهية للأجانب، والعنصرية، والاستغلال الجنسي للأطفال أو للبالغين على الرغم عنهم إلخ. بهذا المعنى نصف ـ الترنسندنتالي، ونصف الإمبيريقي ونصف ـ القبلي، ونصف ـ التاريخي كان جان نابير قد استعمل تعبير قيمة في كتابه: Jean Nabert, *Eléments pour une éthique*, préface de Paul Ricoeur (Paris: Montaigne, 1962), chap. vii: «L'Ascèse par les fins,» pp. 121-138.

الحكمة العملية تستهدف أن تصالح الفرونيزيس (الفطنة) عند أرسطو، مع Moralität (الأخلاق الواجبية) عند كانط وSittlichkeit (الشيمية أو الخلوقية) عند هيغل. من الفطنة نحفظ أن أفقها «الحياة الخيرة الجيدة»، وأن واسطتها هي الروية والتداول، وأن منفذها وممارسها هو الفطن الحكيم (الفرونيموس phronimos)، وأن أماكن تطبيقها هي المواقف الفريدة[118]. غير أنه في نهاية هذه الدراسات الثلاث فإن الحلقة تبدو وقد أغلقت، وإذا جاز لنا التعبير فإننا قفزنا من علوّ آخر فوق نقطة انطلاقنا: بين الفطنة فرونيزيس «الساذجة» في صفحاتنا الأولى (في الدراسة السابعة) والفطنة النقدية في صفحاتنا الأخيرة تمتد أولاً منطقة الإلزام الأخلاقي للواجب (الدراسة الثامنة) الذي يطلب بألا يوجد ما لا يجب أن يوجد، أي الشر، وبشكل أخص أن تلغى العذابات التي ينزلها الإنسان بالإنسان ـ وعند الخروج من هذه المنطقة المجدبة، هناك منطقة عذابات الصراعات الناتجة من الطابع المأساوي للعمل (الدراسة التاسعة). وهكذا فإن الفطنة «النقدية» تنزع من خلال كل توسطاتها إلى أن تتماهى بالشيمية (الخلوقية). غير أن هذه قد أزيل عنها ادعاؤها بأنها تمثل انتصار الروح على التناقضات التي يثيرها الروح أمام نفسه. إن الشيمية بعد أن اختُزلت وأُجبرت على التواضع قد لحقت بالفطنة في دورها بإطلاق الحكم الأخلاقي الظرفي. وفي المقابل، ولما كانت قد مرت بالعديد من الوسائط والعديد من الصراعات، فإن الفطنة المتعلقة بالحكم الأخلاقي الواجبي بحسب الظرف والوضع تصبح

---

(118) يطيب لي أن أذكّر بالنصوص الكبرى للكتاب السادس من *L'Ethique à Nicomaque* التي استشهدت بها سابقاً ص 350 من هذا الكتاب. وعلى رأس كل هذه النصوص نحن نضع النص الذي يطابق بين الفطنة والحكم الأخلاقي الظرفي، بسبب وظيفتها المفردة والتي يمكن مقارنتها بوظيفة الحدس الحسي. انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 12, 1143 a 25 - b 13.

في مأمن من كل إغراء بالوقوع في الفوضوية (غياب كل قانون anomie). من خلال المناقشة العامة والمؤتمرات الودية والاقتناعات المشتركة يتشكل الحكم الأخلاقي الواجبي الظرفي. وعن الحكمة العملية التي تناسب هذا الحكم يمكننا أن نقول إن الشيمية أو الخلوقية تعيد تمثيل الفطنة، بمقدار ما إن هذه الخلوقية «تُوسّط» (médiatise) الفطنة، الحكمة العملية.

***

في نهاية الدراسات السابعة والثامنة والتاسعة يبقى من المهم أن نشير إلى التعيينات الجديدة للذات التي تضاف إلى تعيينات [338] الذات المتكلمة والذات الممارسة والذات شخصية راوية لتاريخها الخاص بها. ولما كانت هذه الدراساتُ تتم الحلقة الفينومينولوجية ـ التأويلية التي تؤلفها معاً الدراسات التسع التي تجد خاتمتها هنا، فقد بدا لنا من المناسب أن يكون مرشدنا الإشكاليات الأساسية الثلاث التي أعلنّا عنها في بداية التقديم[119]: مرور التفكير حول **من؟** بالتحليل **ماذا ـ لماذا ـ كيف؟**؛ التوافق والتباعد بين الهوية عينُه والهوية الذاتية، الديالكتيك بين الذات والآخر غير الذات.

إن كان من الصحيح أن الدراسات الأربع الأولى تعطي الأولوية للإشكالية الأولى، والدراستين التاليتين للإشكالية الثانية فإن دراساتنا الأخلاقية الواجبية تشدد على الإشكالية الثالثة. غير أن قراءة جديدة لهذه الدراسات تسمح لنا بأن نقول إنها قد جعلت الإشكاليات الثلاث تتقدم بالخطى نفسها. وهذا ما سنبينه الآن حين سنختار من أجل كل واحدة منها تعبيراً رمزياً نستعيره من الفلسفة الأخلاقية القديمة والحديثة والتي قد تسمح استقصاءاتنا بإغنائها وتحديدها بدقة أكثر.

---

(119) انظر التقديم، ص 67-73 من هذا الكتاب.

في الواقع فإن كل المرور عبر التعيينات للمحمولات جيد وخيِّر وإلزاميّ يعود إلى الإشكالية الأولى، وتمفصلات هذه التعيينات تشغل مسار هذه الدراسات الثلاث؛ هذا المرور يقابل المرور عبر بنى الفعل والقصة في الدراسات السابقة؛ إن المحمولات جيّد وخيّر وإلزاميّ هي بالفعل تطبق أولاً على الأفعال بما هي أمور قد عملت أو ستعمل. ولقد بدأنا حركة العودة نحو الذات حين جعلنا مقابل تقدير أهداف العمل التقدير المرتبط بذات قادرة على إقامة تراتبية في تفضيلاتها، وعلى التصرف وهي على دراية بما تفعل. غير أن حداً ينقصنا كي نبرز الترابط بين التقييم الأخلاقي والواجبي للأفعال والأشكال التي تزداد تعقيداً والتي يتخذها التقدير للذات خلال التطورات التي تلي القسم الأول من الدراسة السابعة، حين وضعنا مفهوم تقدير الذات في مكانه حيث يجب أن يكون. إن التعبير الكلاسيكي **بتحميل التبعة** قد بان لي أنه يناسب هذا الطلب، وذلك على حساب إجراء عملية تفعيل جديدة توصي بها استقصاءاتنا[120]. إن الفائدة من اختيار هذا التعبير هي في أنه يسمح بإعادة تحليل أفهوم الإسناد من جديد من النقطة حيث كنا قد تركناه في نهاية الدراسة الرابعة التي ما زلنا نذكر طابعها الاستعصائي (aporétique). إن تحميل التبعة كما قلنا، هو إسناد العمل إلى فاعله الحقيقي، وذلك تحت شرط المحمولات الأخلاقية والواجبية التي تصف العمل بأنه جيد، عادل، يتماشى مع الواجب، نُفّذ من أجل القيام بالواجب، وأخيراً بأنه أكثر الأفعال حكمة في حال وجود مواقف تصارعية.

[339] إن تحميل التبعة يُوجد على امتداد خط الإسناد، وهذا ما تفترضه مسبقاً بعض التعريفات مثل ذلك الذي نجده في **المعجم**

(120) لقد التقينا مرة أولى بهذا الأفهوم في إطار مناقشتنا للنقيضة الثالثة الكوزمولوجية (الكونية)، في دراستنا الرابعة، ص 230 وما يليها من هذا الكتاب.

التقني والنقدي للفلسفة الذي نشره في الماضي أ. لالاند (A. Lalande). فنحن نقرأ فيه: «التبعة تعني في الأصل ما يمكن أن يوضع في حساب شخص معين». وما يميّز التبعة هو «علاقة الفعل بالفاعل الحقيقي بغضّ النظر عن القيمة الأخلاقية لهذا من ناحية، وكذلك بغضّ النظر من ناحية أخرى عما يمكن أن يستتبع ذلك من مكافآت أو عقوبات أو تعويضات»(121). وفي الواقع فإن هذا التعريف لا يزيد شيئاً على ما كنا قد أسميناه الإسناد الذي يتعلق بالسببية النوعية لفاعل العمل الحقيقي. ونحن نفهم بالطبع حرص كاتبَي هذا التعريف على عدم الخلط بين تحميل التبعة والتجريم(122). ويتحمّل مجازفة عكس هذا الأمر تعريف للتبعة يعتمد على التمييز الذي يقترحه أ. دوناغان(123) بين نوعين من الأوامر الأخلاقية: الأوامر التي يدعوها من الدرجة الأولى والمتعلقة بالأفعال البشرية حين نعتبرها من ناحية تنفيذها الفعلي، والأوامر المسماة من الدرجة الثانية المتعلقة بحالات نفوس الفاعلين. ففي حين أن الأوامر الأولى تحدد بالنسبة إلى التعارض مسموح/ غير مسموح فإن الأوامر الثانية تحدد بالنسبة إلى التعارض مذنب/ غير مذنب(124). غير أن الثانية كما الأولى تدعي [340]

---

(121) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: PUF, 1960), p. 484.

(122) سأضع الآن جانباً مفهوم الحساب في التعبير «وضعه على حساب»، وسأعود إليه ضمن إطار الإشكالية الثانية، وهي إشكالية الهوية الذاتية والهوية عينه.

(123) Donagan, *The Theory of Morality*, chap. iv.

(124) إن نوعي هذه الأوامر لا يلتقيان، وهذا ما تشهد عليه الحالات حين لا يؤدي غير المسموح به إلى الذنب، وتوجد مثل هذه الحالة حين تكون هناك مبررات محددة سلفاً ومعترف بها، تساهم في تخفيف الحكم القاضي بإعلان ذنب الفاعل أو في إلغائه. وعلى العكس من ذلك فمن الممكن إدانة قصد الفاعل كمذنب، مع أن أي انتهاك فعلي لأية قاعدة لم يحصل، إذ إن عقبة ما قد حالت دون تنفيذ القصد المتعمد لارتكاب الشر. إننا نلاحظ غنى التحاليل التي يبقيها في الاحتياط مثل هذا التمييز بين أوامر من الدرجة الأولى وأوامر من الدرجة الثانية. لقد فتح أرسطو الطريق أمام علم =

امتلاك الطابع الكلي (الكوني). إن تعريفاً للتبعة يمكن أن يأتي نتيجة هذا التمييز بين الأوامر «الموضوعية» والأوامر «الذاتية»، ووظيفة تعريف كهذا ستكون التنسيق بين مقولتي المسموح/ غير المسموح ومقولتي المذنب/ غير المذنب. تحميل التبعة لن يعني عندها فقط حمل عمل معين إلى حساب أحدهم، ولكن كذلك حمل عمل من الممكن أن يقع تحت مقولة المسموح غير المسموح إلى حساب أحدهم الذي من الممكن أن يحاكم على أنه مذنب/ غير مذنب. هذه الطريقة بالتسجيل داخل تعريف التبعة للتمييز بين نوعي الأوامر مع إبراز خضوع أوامر الدرجة الثانية لأوامر الدرجة الأولى، ينعكس في التعريفات الشعبية للتبعة التي ترجعنا إلى اللوم أو المديح[125]،

= القضايا الضميرية هذا وهو علم مشروع تماماً حين أدخل بند عدم المعرفة الذي من الممكن أن يجعلنا نعتبر كأفعال غير إرادية (أو صنعت على الرغم عنا) أفعالاً كانت قد نُفذت بعد الروية والتداول. انظر: Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*, 1987, III, 2, pp. 122-126.

إن كان هناك من علم للقضايا الضميرية سيوضع هنا موضع الرهان فذلك لأن علينا أن نميز بين عدم المعرفة المتعلق بالوقائع (الابن لم يكن يعلم بأن الرجل الذي ضربه كان والده) وعدم المعرفة المتعلق بالحق والقانون (إنه كان يجهل بأن تشويه سمعة أبيه تشكل إساءة). والحال فإن كان جهل الحق والقانون يشكل بصعوبة عذراً فإن عدم معرفة الوقائع هو كذلك غير مقبول دوماً كعذر: ربما لم يشأ الفاعل الحقيقي أن يعلم، أو إنه قد تجنّب بأن يستعلم، في حين أنه كان يستطيع أن يفعل ذلك إلخ. إن فكرة الإهمال المذنب هي على جانب كبير من الأهمية في مثل هذا النوع من المناقشة العامة، ولقد أعطت الأحداث المأساوية في الحرب العالمية الثانية لهذا الأمر صدى مدوياً...

(125) إن قاموس *Le Robert* يعرض علينا تحت كلمة تبعة (imputation): «عمل أو واقع محاسبة أحدهم نتيجة عمل يلام عليه، أو خطإ...» (ص 448). وتحت تعبير حمل التبعة (imputer) يعرض علينا: «حمل تبعة: وضع شيء على مسؤولية أحدهم؛ 1 ـ ينسب إلى أحدهم شيئاً يستحق الملامة؛ 2 ـ (اللغة الكلاسيكية) على أساس حسن الظن: نسب إلى أحدهم شيئاً يستحق المدح والثناء» (ص 449). أرسطو لا يتردد بالإرجاع إلى الملامة وإلى الثناء، من خلال منظور أخلاقي، حيث يتم تقييم الأعمال على قاعدة «الإنجازات» المعترف بها على صعيد التصرف الإنساني.

وهذان التعبيران يمزجان درجتَي الأوامر وفي نظر المحلل يخلطان بينهما: مسموح/ غير مسموح بالنسبة إلى الأعمال، ومذنب/ غير مذنب بالنسبة إلى الفاعلين الحقيقيين.

هناك شيء صحيح في نظري، في الحرص على فصل تحميل التبعة عن التجريم ـ وكذلك في الحرص المعاكس في الظاهر، وهو الإرجاع إلى الملامة والثناء. إن التمييز الذي أقيمه بين المستوى الأخلاقي والمستوى الواجبي يفتح الطريق أمام تعريف يعطي هذين الحرصين حقهما. وفي الواقع فإن أوامر دوناغان تعود إلى نظرية في الأخلاقية تتجاهل التمييز الذي يحكم دراساتنا الثلاث الأخلاقية ـ والأخلاقية الواجبية: وهكذا فإن القاعدة الذهبية (قاعدة **الإنجيل**) تؤوَّل من جديد مباشرة بمفردات الأمر القاطع المطلق الكانطي.

إن سلمنا بالتمييز الذي أقيمه فعلينا عندئذ أن نعزو إلى المستوى الأخلاقي الأعمق النواة المكونة لمفهوم تحميل التبعة. وهكذا نجد أنفسنا وقد عدنا إلى تقدير الذات، ولكن، بما هو تقدير مرّ عبر وسائط مسار التعيينات بأكمله المتعلقة بالعادل والجيد الخير والإلزامي والعادل الإجرائي وأخيراً بالحكم الأخلاقي الظرفي. لمن حملت عندئذ تبعة عمل؟ إلى الذات بصفتها قادرة على أن تجوب المسار بأكمله الخاص بالتعيينات الأخلاقية ـ الواجبية (éthico-morales) للعمل، وفي نهاية هذا المسار يصبح تقدير الذات اقتناعاً. تلتقي في الاقتناع أوامر الدرجة الأولى وأوامر الدرجة الثانية بحسب دوناغان، أي الموضوعيات [341] الأخلاقية الواجبية للعمل وذاتية الفاعل الحقيقي الذي يقوم بالعودة إلى الذات انطلاقاً من هذه الموضوعيات ومن خلالها. هذا هو الثمن الذي علينا دفعه كي نستطيع أن نعتبر بأن تحميل التبعة هو التعبير الأخلاقي الواجبي لإسناد عمل إلى فاعل، من دون أن

نعتبر بأن التجريم هو الشكل المشروع لتحميل التبعة. ويكفي من أجل هذا أن يكون الفعل وفاعله الحقيقي خاضعين معاً لحكم الثناء واللوم. غير أن الثناء هو الذي يتفوق بطريقة ما على الملامة في تقدير الذات.

لنضع الآن اعتباراتنا الأخلاقية ـ الواجبية في منظور الإشكالية الثانية حين يكون مفهوم الذات داخلاً في العلاقة التصارعية بين الهوية الذاتية والهوية العينية. إن مفهوم المسؤولية، وهو أحدث من مفهوم تحميل التبعة، على ما يبدو ـ على الأقل في الفلسفة الأخلاقية ـ هو الذي سنستخدمه كمرجع لنا، وسيتلقى بدوره غنى إضافياً ودقة أشد بفضل تحاليلنا. لننطلق مما كان موضع الرهان في دراستنا للهوية السردية وهو هذا العنصر المكون للهوية والذي له صلة بالزمان تحت اسم الديمومة في الزمن. ولقد رأينا فكرتين لهذه المقولة تتواجهان على الصعيد السردي، وذلك بحسب تلاقي المحافظة على الذات والاستمرارية الإمبيريقية أو انفصالهما. إن الديالكتيك عينه يقوم به مفهوم المسؤولية ويحمله إلى درجة أبعد من السابق.

من أجل البرهنة على ذلك فإننا ننشر العلاقات بين المسؤولية والزمنية في الاتجاهات الثلاثة التي تتضمنها الزمانية. الصلة بين الهوية الذاتية والهوية العينية لا تظهر كل تعقيداتها القصوى إلا مع الاتجاه الثالث.

إن تفكيرنا يتلاقى مع تفكير الفهم العام حين نتطلع من زاوية المستقبل. إن إحدى الدلالات الشائعة الاستعمال تقول بأن المسؤولية تتضمن أن أحداً معيناً عليه أن يتحمل «نتائج» أعماله؛ أي إنها تعتبر بعض الأحداث التي ستأتي ممثلة له، وذلك على الرغم من أنها لم تكن هي بالضبط متوقعة ولا مقصودة؛ هذه الأحداث هي إنتاجه (أثره) على الرغم منه. وفي الحقيقة فإن هذه الدلالة قد ترسخت، من جهة أولى، في إطار القانون المدني مع

الإلزام بالتعويض عن الأضرار التي تسببت بها غلطة أحدهم (أو في بعض الحالات التي يعيّنها القانون: مسؤولية مالك الحيوانات أو حارسها على سبيل المثال)، ومن جهة ثانية في إطار قانون العقوبات مع الإلزام بتحمّل العقاب. هذه الأولوية المزدوجة في القانون في استعمال مفهوم المسؤولية لا تمنع من أن نلحق معنى أخلاقياً وليس فقط قانونياً بفكرة قبول أو تحمل المرء لنتائج أعمال يديه، وذلك إلى حد لا يمكن تعيينه سلفاً. وعلى هذا [342] الأساس فقد حاول هـ. يوناس أن يبني «مبدأ المسؤولية»(126) آخذاً بعين الاعتبار النتائج البعيدة المدى للقرارات التي تتخذها السلطات العامة، وكذلك مختلف المواطنين في عصر سيطرة التكنيك. وهو يعتقد أنه بذلك يستطيع أن يثير ثورة في مفهومنا للمسؤولية برفعه لها إلى مستوى الأمر الحاسم المطلق الجديد، وهو بأن نتصرف بطريقة تسمح بأن تكون هناك إنسانية مستقبلية بعدنا، تعيش في بيئة كرة أرضية صالحة للسكن. نحن هنا أمام ثورة لأن عالم الأخلاق، حين شدد على نتائج أعمالنا، فقد وجه الأنظار في اتجاه معاكس لاتجاه البحث في النيات الأعمق المخبأة، كما يحصل في مفهوم تحميل التبعة. النتيجة هي مفارقة: مع تحميل التبعة يمكن أن يكون هناك ذنب من دون تنفيذ، من دون تحقيق عقاب، أمّا مع المسؤولية فيمكن أن يكون هناك ذنب من دون قصد، إنّ عاقبة أفعالنا، وهذا مفهوم ذكرناه قبل قليل، تفوق مدى عاقبة مشاريعنا.

غير أن مفهوم المسؤولية له وجه آخر متجه نحو الماضي، حين يتضمن طلبه منا أن نتحمل نتائج ماض يؤثر فينا، من دون أن يكون كلياً من نتاج أيدينا، غير أننا نتحمله على أنه ماضينا. إن فكرة الدَين التي احتلت حيزا كبيراً في بعض أفكارنا من المجلد

(126) Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*.

الثالث في كتابنا **الزمان والسرد** تعود إلى هذا البُعد الاستعادي للمسؤولية. وسنعالجها بما تستحق في دراستنا العاشرة، وذلك في إطار تفكيرنا حول السلبية والغيرية. ولكن فلنقل منذ الآن أن اعتراف المرء بأن وجوده مدين تجاه من فعل بحيث جعله على ما هو عليه، يعني اعتبار نفسه مسؤولاً عنه.

إن هذين المفهومين المستقبلي والاستعادي للمسؤولية يتلاقيان ويتطابقان في المسؤولية في الحاضر. غير أن هذا الحاضر ليس اللحظة/ القطيعة، اللحظة المنتظمة في الزمن التسلسلي. إن له الكثافة التي يعطيه إياها بالضبط ديالكتيك العينية (الهوية عينه) والهوية الذاتية في كل ما يختص بالاستمرارية في الزمن. اعتبار المرء لنفسه مسؤولاً الآن، يعني بطريقة علينا أن نحددها في ما بعد، أن يقبل المرء بأن يعتبر أنه الكائن عينه اليوم الذي كان قد عمل بالأمس والذي سيعمل في الغد. وكما حصل في حالة الهوية السردية التي تستند إليها الهوية الأخلاقية فإن مفهومَي الهوية يدخلان في التنافس: من ناحية استمرارية جسدية أو نفسانية [34] وبالتالي هوية عينية ما، وكنا قد تعرفنا إليها سابقاً على أنها الطبع، وهي تضم الاعتراف بالهوية الأخلاقية، خصوصاً في حالات المسؤولية التي تهم القانون المدني والقانون الجزائي، ثم هناك من ناحية ثانية الحالات القصوى التي يمكن مقارنتها بالحالات المحيِّرة في الهوية السردية حيث يصبح التعرف إلى الهوية عن طريق المعايير الجسدية أو النفسانية المألوفة موضع شك، حتى إن الناس يقولون بأن المذنب المدان ـ إن كان الأمر يتعلق بالقانون الجزائي ـ قد أصبح من غير الممكن التعرف إليه. وفي هذه الحالات القصوى وحدها، فإن المحافظة على الذات، المرادفة للهوية الذاتية، يأخذها على عاتقه فاعل حقيقي أخلاقي، يطلب بأن يعتبر بأنه عين ذلك الآخر الذي يبدو أنه صاره. غير أن هذه المسؤولية في الحاضر تفترض بأن مسؤولية النتائج المستقبلية

وكذلك مسؤولية ماضٍ تعترف الذات بدَيْنها نحوه تدمجان في هذا الحاضر غير المنتظم، وبشكل معيّن تستعادان وتلخصان فيه.

إن هذه المحافظة على الذات لا يختزلها أي دوام إمبيريقي، ربما تحتوي على مفتاح الظاهرة التي مررنا بها قبل قليل ووضعناها جانباً، على الرغم من أنها قد أدمجت في تعريف جارٍ لتحميل التبعة، وهو أن تحميل التبعة يعني وضعها في حساب أحدهم... كل شيء يمر كما لو أن أعمالنا كانت تدوّن في كتاب كبير للمحاسبات كي تسجل هناك لتشكل ما يسمى محفوظات. ربما كانت استعارة التدوين والتسجيل هذه تعبر عن موضعة (objectivation) ما أسميناه لتونا التلخيص في الحاضر لمسؤولية النتائج ومسؤولية الدَين. إن المحافظة على الذات، بعد أن تموضعت (objectivé) هكذا بصورة سلسلة تربط كل أعمالنا خارج نفوسنا، تأخذ هيئة قدر يجعل من **الذات الكبرى** (le soi) عدواً للذات ـ عينها[127] (لذاتنا).

سأختصر الكلام أكثر في ما يتعلق بمساهمة الدراسات الثلاث الأخيرة في ديالكتيك الذات ـ عينها والآخر غير الذات. بطريقة معينة فإن هذه المساهمة كانت حاضرة بطريقة صريحة في كل معالجتنا السابقة. أضف إلى ذلك أننا سنعود إليها في الدراسة القادمة تحت عنوان العينُهُ (le même) والآخر. إن كان علينا مع ذلك أن نسمي المقولة التي قد أقيمت من أجل العودة إلى الذات، على مستوى الإشكالية الثالثة، والتي تقابل المقولتين السابقتين تحميل التبعة والمسؤولية، فإني أختار التعبير الغالي عند

(127) إن مواجهة هنا مع الفكر الشرقي (الشرق الأقصى) حول ربط كل أعمالنا بسلسلة في **الخارما** (*Kharma*) ستكون مثمرةً كما بدأ يبرهنه لنا ت. هيساشيغ في كتابه: Tadao Hisashige, *Phénoménologie de la conscience de culpabilité: Essai de pathologie éthique*, présentée par Paul Ricœur (Tokyo: Presses de l'université Senshu, 1983).

[34] هيغل في مرحلة يينا (Iéna) وفي كل المسار اللاحق لأعماله وهو تعبير **الاعتراف**. إن الاعتراف هو بنية للذات تنعكس على الحركة التي تحمل تقدير الذات نحو الرعاية، وهذه بدورها نحو العدالة. إن الاعتراف يُدخل الثنائية والتعددية إلى قلب تكوين الذات عينها. إن التبادلية في الصداقة، والمساواة التناسبية في العدالة، حين تنعكسان في ضمير الذات عينها ووعيها تجعلان من تقدير الذات نفسه صورة من صور الاعتراف. إن ما سنقوله في الدراسة القادمة حول كلمة conscience (ضمير أو وعي) بمعنى الكلمة الألمانية Gewissen أي الضمير الأخلاقي له جذوره في هذا التلاقي بين العينه والآخر في الطوية الداخلية.

الدراسة العاشرة

نحو أيّ أنطولوجيا؟

[345] إن هذه الدراسة لها أكثر من كل الدراسات الأخرى، طابع استكشافي. إنها تستهدف توضيح التضمنات الأنطولوجية للاستقصاءات السابقة التي وضعت تحت عنوان تأويلية للذات. أي حال من الوجود هو حال الذات، وأي نوع من الكائنات أو من الكيانات هي هذه الذات؟ ومن أجل تقسيم الصعوبة وتطبيق المنهجية الجزئية التي كانت باستمرار منهجيتنا فلنعد من جديد إلى ترسيمة الأسئلة التي اقترحناها في تقديم الكتاب. بحسب هذه الترسيمة فإن التأويلية هي مكان تمفصل ثلاث إشكاليات.

1) مقاربة غير مباشرة للتفكير عن طريق المرور بالتحليل؛

2) التعيين الأول للهوية الذاتية عن طريق تباينها مع الهوية العينية؛

3) التعيين الثاني للهوية الذاتية عن طريق ديالكتيكها مع الغيرية (الآخرية).

لقد استطعنا أن نعطي اسم التأويلية (الهرمينوتيك) لهذا التسلسل بفضل التساوي التام الحاصل بين تأويل الذات ونشر هذا التوسط الثلاثي.

من الصحيح أن تراتبية هذه الإشكاليات الثلاث لم تكن الخيط المرشد في دراساتنا السابقة، المبنية بالأحرى على تعددية دلالية للسؤال **من**؟ (من يتكلم؟ من يتصرف؟ من يروي قصته؟ من المسؤول؟). غير أن النظام الذي اتبعناه حتى الآن لم يكن غريباً كلياً عن تسلسل هذه التوسطات الثلاثة: إن التمفصل بين التفكير والتحليل كان في الواقع قد فرض نفسه منذ الدراسة الأولى، وباستمرار في الدراسات التالية، أما ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية فقد كان المتصدّر في الدراسة الخامسة، وأخيراً فإن ديالكتيك الهوية الذاتية والغيرية قد ساد كلياً على الدراسات الثلاث الأخيرة. إن هذه الإشكاليات الثلاث وهذه التوسطات الثلاثة هي التي ترشد، في الترتيب الذي تحدثنا عنه لتوّنا، المخطط الإجمالي الأنطولوجي الذي يلي. إن تقاطعها النهائي سيظهر تعددية معاني الوجود التي تختبئ وراء السؤال المطروح بداية: أي نوع من الوجود هي الذات؟ بهذا الصدد فإن كل [346] الدراسة التي ستلي يسيطر عليها التصور المتعدد الدلالات للوجود الذي جاءنا من أفلاطون وأرسطو.

إنّ أول سؤال يُطرح يتعلق بالالتزام الأنطولوجي العام لكل دراساتنا، ويمكننا أن نصوغه انطلاقاً من أفهوم الإقرار الذي كنا قد أنهينا به تقديمنا للكتاب. أما السؤال الثاني فيتعلق بمدى الأهمية الأنطولوجية للتمييز بين الذاتية والعينية؛ وهو ينبثق من السؤال السابق، لمّا كان من الممكن اعتبار الإقرار متطابقاً مع التأكيد الذي يملكه كل واحد منا بأنه يوجد كواحد هو عينه (un même) بالمعنى الذي نعطيه للهوية الذاتية. أما السؤال الثالث فهو من بعيد الأعقد والأشمل لأنه يلزم عنوان هذا المصنف عينه، فهو يتعلق بالبنية الديالكتيكية النوعية للعلاقة بين الذاتية والغيرية الآخرية.

والحال، إن الديالكتيك الذي يتعارض فيه التعبيران الأخيران

يتآلفان يعود إلى خطاب من الدرجة الثانية، يذكرنا بخطاب أفلاطون في حوارات **ثياتيتوس** (*Théétète*) **والسفسطائي** (*le Sophiste*) **وفيلابس** (*Philèbe*) **وبرميندس** (*Parménide*)؛ هذا الخطاب يضع أمامنا ميتا مقولات (ما بعد المقولات)، «أجناساً كبرى» قريبة من العين والآخر الأفلاطونيين، وهي تتخطى خطاب الدرجة الأولى الذي لا تزال تنتمي إليه مقولات أو وجودانيات (existentiaux) من مثل الأشخاص والأشياء، كانت قد ظهرت منذ دراستنا الأولى، تحت عنوان خواص أساسية والتي تنسب إليها في النهاية المحمولات من مثل محمولات الفعل. وبهذا الصدد فإن دراساتنا الثلاث الأخيرة، حين أعطت وضعاً أخلاقياً، وليس مجرد وضع تحليلي ـ وصفي للتمييز بين الشخص والشيء، لم تخرج من إطار خطاب الدرجة الأولى هذا. إن معالجة متأنية للميتا ـ مقولة (ما بعد المقولة) للغيرية الآخرية التي أثارها الديالكتيك الثالث لتأويلنا للذات تجبرنا على أن نميز بشكل واضح هذا الخطاب من الدرجة الثانية، من المظاهر الفينومينولوجية البينة لتأويلية الذات.

غير أن الديالكتيك الثالث هو الذي يظهر بشكل أفضل البُعد التأملي لبحث ذي طابع أنطولوجي يتعلق بنمط وجود الذات. السبب الأخير الذي يدفعنا منذ الآن لوضع المقاربات الأنطولوجية الأولى في منظور الديالكتيك الثالث: لا الهوية الذاتية ولا الآخرية بالمعنى الذي نستعمله نحن تقبلان بأن تصاغا ببساطة في اللغة الجامدة لأنطولوجيا جاهزة للتكرار، بالمعنى الأكثر تسطيحاً لكلمة تكرار. الآخر غير الذات ليس هو ذلك المساوي تماماً للآخر الأفلاطوني، وذاتيتنا لا تكرر العينُه الأفلاطوني. إن الأنطولوجيا التي نحاول صياغتها هنا، بخطوطها الكبرى تظل أمينة للاقتراح الذي قلناه في تقديم كتابنا، وهو أن أنطولوجيا معينة تبقى ممكنة في أيامنا، بقدر ما تبقى فلسفات الماضي

[3 مفتوحة أمام تأويلات جديدة وإعادة تملك، وذلك لصالح مخزون من المعاني ترك من دون استعمال، بل إنه قمع من جراء سيرورة النسقنة والتعليم في المدارس التي أنتجت المجموعات المذهبية الكبرى التي نتعرف إليها، بوجه عام، عن طريق شخصياتها الأبرز: أفلاطون، أرسطو، ديكارت، سبينوزا، ليبنيز إلخ. وفي حقيقة الأمر فإننا إن لم نستطع أن نوقظ وأن نحرر الطاقات التي حاولت أنساق الماضي الكبرى أن تخمدها وأن تخفيها، فإن أي تجديد لا يعود ممكناً، ولا يبقى أمام الفكر الحاضر سوى الخيار بين التكرار والتيه. إن هذا الموقف المبدئي المتعلق بالصلة بين الفلسفة التي تصنع الآن وتاريخ الفلسفة يقترب مما قلناه في مكان آخر ـ في كتابينا **الاستعارة الحية والزمان والسرد** ـ حول العلاقة بين التراث والتجديد. غير أن تطبيق هذا الشعار خطر جداً على مستوى «الأجناس الكبرى» من مثل العينه والآخر، ذلك أن تاريخها مربك ومحرج على الأقل، إذ لن يطول الوقت قبل أن ندرك بأن الالتزام الأنطولوجي للإقرار، والأهمية الأنطولوجية للذاتية، بما هي كذلك، لن يساهما في جعل مواجهتنا مع التراث تصبح أسهل.

1 ـ الالتزام الأنطولوجي للإقرار

إننا نباشر استقصاءنا الأنطولوجي من النقطة التي توقّف عندها تقديمنا لهذا الكتاب. إنّ المديح الذي كان قد قلناه عن الإقرار بما هو تصديق ووثوق كان هدفه الوقوف في وجه الطموح لبلوغ اليقين المؤسس لذاته الذي جاءنا من الكوجيتو الديكارتي، وكذلك الإذلال للكوجيتو الذي اختزل إلى مجرد وهم في النقد النيتشوي. وبالتالي فإن مقاربتنا الأولى للإقرار كانت قد جاءت بسبب معركة الكوجيتو. والحال إن الدراسات التي تشكّل مجموع هذا المصنف قد تمت في مكان قلنا عنه إنه اللامكان بالنسبة إلى

مكان موضع الكوجيتو، وبالتالي بالنسبة إلى مكان خلعه كذلك. لهذا فإننا لا نستطيع أن نكتفي بالصفة التي أعطيناها للإقرار في البداية، وقد عبرنا عنها بتعابير اليقين، وبالأحرى فإننا حين حددنا صفة الإقرار من وجهة النظر الخاصة بالحقيقة (aléthique ou véritatif)، فإننا قد شرعنا، من دون الإعلان عن ذلك، بمناقشة غير تلك التي يمكن أن نصفها بأنها معرفية محضة، إن كان الهدف هو فقط تحديد موقع الإقرار في سلّم المعرفة. والحال فإن تحديد صفة الإقرار من الناحية الخاصة بالحقيقة لا يقتصر على مثل هذا التعيين المعرفي الإبستمي، إن نحن كنا قد قبلنا بأن يكون مرشدنا هو التعدد الدلالي للوجود، أو بالأحرى [348] للموجود (étant) ـ الذي يعلن عنه أرسطو في كتابه **ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)**، الكتاب الموسوم بحرف أبسيلون (مقالة حرف الهاء[*]) أو الكتاب السادس 2، الوجود الحق (الصادق) والوجود الباطل هما دلالتان أصليتان للوجود مختلفتان، ولكنهما على ما يبدو، تتمتعان بالمرتبة عينها التي يتمتع بها الوجود بحسب المقولات، والوجود بالقوة والفعل والوجود بالصدفة[1]. ونحن

(*) كتاب **ما بعد الطبيعة** أو **الميتافيزيقا** هو أشهر كتب أرسطو، ويحوي أربعة عشر كتاباً أو مقالة بحسب التسمية العربية القديمة، مرتبة بحسب الحروف الأبجدية اليونانية، مع العلم أن الحرف الأول يحوي كتابين هما الألف الصغرى والألف الكبرى، لذا فإن الحرف الخامس أبسيلون أو الهاء بالعربية يشير إلى الكتاب السادس أو المقالة السادسة. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق الأب موريس بويج، ط 3 (بيروت: دار المشرق، 1990) (المترجم).

(1) Aristote, *Métaphysique*, traduit par J. Tricot (Paris: Vrin, 1964), livre 6, E2, 1026 a 22 - 1026 b 2:

«إن الوجود بالمعنى الحقيقي له عدة تصورات، لقد رأينا (الكتاب الخامس 7) بأن هناك أولاً الوجود بالعرض (بالصدفة)، ثم هناك الوجود بالحقيقة ويعارضه الوجود الكاذب (الباطل) بوصفه عدم وجود، إضافة إلى ذلك فهناك انماط المقولات أي الجوهر والكيف والكم والمكان (الأين) والزمان (المتى) وكل حالات الدلالة المماثلة للوجود. وأخيراً فهناك، خارج كل أنواع الوجود هذه، الوجود بالقوة، والوجود بالفعل» (المصدر المذكور، ص 335).

تحت شارة الوجود الحق أو الصادق نجمع كل ملاحظاتنا السابقة حول الإقرار كتصديق ووثوق. هل هذا يعني بأن الميتا ـ مقولة (ما بعد المقولة) للوجود ـ الصادق (بالحقيقة) والوجود الكاذب (الباطل) يمكن أن تكرر بالعبارات التي صاغها فيها أرسطو للمرة الأولى؟ هنا تبرز أمامنا الفرصة الأولى لكي نضع موضع الاختبار فرضية عملنا بالنسبة إلى الصلة بين التجديد والتراث في فكر اليوم.

إن الإقرار في الواقع له مواجه أول هو تمفصل التفكر على التحليل، بالمعنى الأقوى الذي أعطته الفلسفة التحليلية لهذا الأفهوم. إنّ الوجود ـ الحق لدخول التحليل كتوسط مع التفكر هو أول ما يعترف به ويُقَر. هذا الموقف هو من نواحٍ عدة لا مثيل له. والحال أن المفارقة الرئيسية هي أن المرور عبر التحليل، الذي قد يدعوه مؤلفون آخرون موضعة بمعنى شاؤوه نقدياً، هو الذي يفرض على العملية كلها سياقاً واقعياً. وبهذا الصدد فإني أريد أن أقول كل الفضل الذي أدين به للفلسفة التحليلية التي يجد مخططو العام الأنطولوجي باستمرار كل دعم ومساندة منها. إن مسيرتنا الأولى بصحبة ستراوسن كان قد شجعها المطلب الإرجاعي كما حدده علم دلالة فريجي، وهكذا فإن الخطاب المتعلق بالأجساد والأشخاص بما هم خواص أساسية هو مباشرة خطاب حول.. الشخص وقبل كل شيء الشخص الذي نتكلم عنه، هذا النزوع الواقعي للفلسفة التحليلية يجعلها منذ البداية وبجدية تامة تقيم توازناً مع المَيلين اللذين هما الميل المثالي والميل الظاهري (phémomeniste)، الأول أتانا من ديكارت والثاني من هيوم. بعد ذلك فإن التشديد الواقعي الذي يعطيه لأفهوم الحدث حين يضعه على قدم المساواة مع الكيانات الموضوعية أو الجوهرية، كان سنداً كبيراً لي حتى وإن كنت لا أستطيع أن أتبع دافيدسون إلى أرض المذهب الفيزيائي المادي الذي تنجرّ إليه في النهاية

أنطولوجيا الحدث التي طوّرها. وسأقول الشيء نفسه حول البحث عن المعايير الموضوعية للهوية الشخصية عند بارفيت. وبدوره فإن مفهوم الهوية السردية، مهما تغذى من قصص الخيال، فإنه يدين [349] لعلاقته، وإن كانت تصارعية، مع مفهوم الهوية الشخصية عند الفلاسفة التحليليين بتحسسه الشديد لمدى الأهمية الأنطولوجية للتأكيدات حول الذات التي مرت عبر توسط تحليلات ستراوسن ودافيدسون وبارفيت، كي لا أسمّي إلا أولئك الذين حاولت أن أواجههم بتأويليتي الآتية من أصل فينومينولوجي.

غير أن الخدمة هنا متبادلة: إن الإقرار بالذات الذي يحصل يعود ليطول التحليل نفسه ويضعه في منأى عن الاتهام الموجه له، بسبب نشأته الألسنية، بأنه يكتفي بأن يوضح التعابير الاصطلاحية للغة طبيعية معينة أو لغة أخرى، وفي أسوإ الأحوال البديهيات الكاذبة للفهم العام. بالطبع فقد نجحنا مرات عدة في أن نميز، داخل اللغة العادية، بين الاستعمالات العارضة المرتبطة بالتكوين الخاص للغة طبيعية معينة والدلالات التي يمكن أن ندعوها متعالية (ترنسندنتالية)، بمعنى أنها تشكل شرط إمكانية استعمال الدلالات الأولى. غير أن هذا التمييز، وهو كانطي تماماً بين الترنسندنتالي (المتعالي) والإمبيريقي (التجريبي) يظل من الصعب إقامته والمحافظة عليه، إن لم نستطع أن نثبت تبعية التعيينات اللغوية الخاصة بالتصرف الإنساني بالنسبة إلى التكوين الأنطولوجي لهذا التصرف. بهذا المعنى فإن المساندة التي يقدمها في المقابل الإقرار للتحليل الألسني يبرر أن هذا الأخير يستفيد من الاستعمالات الأنسب للغة العادية، بما هي مخزن للتعابير التي تصيب الهدف بالطريقة الأصح ـ كما لاحظ ذلك أوستن ـ وكذلك بأن يسمح لنفسه بأن ينتقد اللغة العادية بما هي مستودع للأفكار المسبقة للفهم العام، بل كذلك للتعابير التي يميل بها الصرف والنحو الخادعان نحو أنطولوجيا سيئة كما كان يخشى ذلك رَاسِل.

هذه ليست هي الخدمة الوحيدة التي تقدمها الأنطولوجيا الضمنية للتأويلية للتحليل الألسني. فهذا الأخير قد يتهم بعيب أخطر من تبعيته للاستعمالات العرضية للغة طبيعية معينة، فمن المفارقات أن «المنعطف الألسني»، على الرغم من الصيغة الإرجاعية لعلم الدلالة الفلسفي، كان قد أعلن مراراً قراره برفض «الخروج» من اللغة، وكذلك عن حذر مساوٍ لحذر البنيوية الفرنسية نحو كل النظام الخارج عن الألسنية. من المهم أيضاً أن نبرز أن المسلّمة الضمنية القائلة بأن «كل شيء لغة» قد قادت مراراً إلى مذهب دلالي مغلق غير قادر على استيعاب التصرف البشري كأمر واقع ومتحقق فعلاً في العالم، كما لو كان التحليل الألسني قد حكم بأن نقفز من لعب في اللغة إلى لعب آخر من دون أن يستطيع الفكر على الإطلاق أن يجاري الممارسة المتحققة فعلياً. [3]
وبهذا الصدد، فإن فينومينولوجيا كتلك التي نادى بها هوسرل، والتي تقول بأن المستوى اللغوي «غيرُ مجدٍ» بالنسبة إلى حياة الوعي القصدي، لها قيمة المصحّح بسبب مغالاتها نفسها في الاتجاه المعاكس(2).

وفي نهاية الأمر فإن ما يشهد له الإقرار هو عملية القلب الحاصلة بين التفكير والتحليل على الصعيد نفسه لحال الوجود للذات.

---

(2) في أطروحة: Jean-Luc Petit, *La Sémantique de l'action* (Paris 1-Sorbonne), inédit,

نجد تقديراً نقدياً جداً للمذهب الدلالي المغلق الذي ينسبه جان ـ لوك بوتي إلى فتجنشتاين والذي لم تستطع أن تتخلص منه كل مدرسته التي جاءت بعده مبحرة من جملة إلى جملة من دون أن تقدر على بلوغ بر الأمان في الأرض الصلبة للتصرف البشري الفعلي. وبحسب مؤلفنا وحدها فينومينولوجيا الوعي القصدي، حين نعتبرها في بعدها العملي وهي باتصال مع عالم مهيَّإ للممارسة العملية، تستطيع أن تخرج التحليل الألسني من هذا المذهب الدلالي المغلق.

إني ألمس هنا من جديد نوع الحماس الأنطولوجي الذي حصل أني كنت محاميه في مكان آخر، وذلك باسم الاقتناع القائل بأننا حتى في الاستعمالات التي تلجأ في الظاهر، أقل من غيرها، إلى الإرجاع في اللغة، كما هو الحال مع الاستعارة والقصة الخيالية السردية، فإن اللغة تقول أيضاً الوجود، حتى لو كان مثل هذا الاستهداف الأنطولوجي يبدو وكأنه قد أرجئ بسبب النفي المسبق لوجود المرجعية الحرفية في اللغة العادية.

إن كان البُعد الصدقي للإقرار بفضل كل هذه السمات يدخل على خط امتداد الوجود ـ الصادق (الحق) الأرسطي، إلا أن الإقرار يظل يحتفظ تجاهه بشيء نوعي خاص به، وذلك بسبب الواقعة الحاصلة، وهي أن ما يقول وجوده الصادق هو الذات، وهو يقوم بذلك من خلال التوسطات المموضِعة (objectivantes) للغة والفعل وللقصة وللمحمولات الأخلاقية والواجبية للعمل. لهذا ليس من الممكن التكرار بكل بساطة التمييز الأرسطي بين الوجود بالحق والوجود الباطل لأن هذا التمييز أسير مزدوج، من ناحية للأسبقية المفترضة في منطق الأحكام للحكم الإثباتي، apophansis، في نظام الحقيقة، ومن ناحية أخرى لميتافيزيقا إن لم تكن إعادة تملّكها مستحيلة فهي على الأقل في غاية الصعوبة، ولا تخلو من المجازفة. سنعود إلى الحديث عن هذا الموضوع في ما بعد.

إني أريد أن أبرز، عن طريق سمة مختلفة واحدة، المسافة التي تفصل بين الوجود الحق بحسب الإقرار والوجود الحق بحسب ميتافيزيقا أرسطو. لقد قلنا في تقديمنا لهذا الكتاب إن الإقرار نقيضه هو الارتياب أو الريبة. بهذا المعنى فإن الريبة تحتل مكان الوجود الباطل أو الكاذب في الزوج الأرسطي، ولكن إن كانت الريبة تنتمي إلى المستوى الحق عينه الذي ينتمي إليه الإقرار ـ وبالتالي إلى مستوى هو في آن واحد إبستمي معرفي وأنطولوجي ـ

إلا أنها تتصل بالإقرار بطريقة أصيلة جداً. فهي ليست بكل بساطة نقيضه بالمعنى المنفصل المحض، كما هو حال الوجود ـ الباطل بالنسبة إلى الوجود ـ الحق. إن الريبة هي كذلك الطريق نحو [351] الإقرار والعبور داخل الإقرار. أنها تؤرق الإقرار كما تؤرق الشهادة بالزور الشهادة الصادقة. إن هذا الانخراط للريبة في الإقرار، هذا التلازم له قد وسم كل مسيرة دراساتنا. وهكذا فإن الريبة قد تسللت منذ المناسبة الأولى لاستعصاء الإسناد. وقد اشتدت وازدادت صلابة مع استعصاءات الهوية الشخصية، ومرة جديدة مع استعصاءات الهوية السردية. ولقد اتخذت شكلاً أكثر مكراً مع التردد المصاحب للاقتناع في الحكم الأخلاقي الواجبي الظرفي حين يواجه صراعات الواجبات. وهكذا فإن نوعاً مقلقاً من التوازن بين الإقرار والريبة قد فرض نفسه علينا، في كل مرة اضطرت فيها يقينية الذات لأن تلجأ إلى التراجع المنيع للسؤال **من**؟

وبالتالي فإنه يبدو من الصعب التقدم أكثر في طريق الالتزام الأنطولوجي للإقرار، إن لم نحدد بدقة من دون تأخير، بأن ما نقرّبه في نهاية المطاف هو الهوية الذاتية في اختلافها بالنسبة إلى الهوية العينية، وفي علاقتها الديالكتيكية مع الآخرية (الغيرية).

2 ـ الهوية الذاتية والأنطولوجيا

كما قد اقترحنا لتوّنا فإن الإقرار هو التأكيد ـ التصديق والوثوق ـ **بالوجود** على حال الهوية الذاتية. حين عرضنا بهذه الطريقة لموضع الرهان الأنطولوجي للهوية الذاتية فقد أضفنا بُعداً جديداً إلى الأنطولوجيا التي تستدعيها تأويليتنا للذات لتسير في أثرها.

هناك طريق تستحق أن تُستَكْشَف، حتى وإن بدت الصعوبات فيها أعسر على المعالجة مما كان الحال مع

الصعوبات التي التقيناها في القسم السابق: هذه الطريق تربط البحث عن كينونة الذات أو وجودها بإعادة التملك لطريق المفاهيم الأربعة الأصلية للوجود التي يضعها أرسطو تحت التمييز بين الفعل والقوة.

كل تحاليلنا تدعونا إلى هذا الاستكشاف حين تشير لنا بأن نأخذ الاتجاه الموصل إلى وحدة معينة للتصرف البشري ـ إذا استثنينا الموضوعة المكملة الخاصة بالألم والتي سنعود إليها في القسم التالي. هذه الوحدة ألا تعود إلى الميتا ـ مقولة (ما بعد المقولة) الخاصة بالوجود كفعل وقوة؟ والانتماء الأنطولوجي لهذه الميتا ـ مقولة (الما بعد المقولة) ألا تحافظ على ما دعوناه مراراً الوحدة التماثلية للتصرف كي نشير إلى مكانة تعددية دلالات الفعل والإنسان الممارس التي يُبرزها الطابع التجزيئي لدراساتنا؟ أكثر من ذلك: ألم نعتبر نحن مراراً أثناء سير أبحاثنا، المفردة «الفعل» (فعل الخطاب!) كمرادف للمفردة «التصرف» والمفردة «العمل»؟ [352] ثم بعد ذلك وفي السياقات عينها أَلَم نلجأ لاستعمال الكلمة «القوة» لنعبّر إما عن قوة تصرف الفاعل الحقيقي الذي أسند إليه عمل أو حُمّل تبعته، أو عن سلطة الفاعل على متلقّي الفعل (السلطة على، وهي الفرصة المتاحة لممارسة العنف بمختلف أشكاله)، أو عن السلطة بالتشارك لجماعة تاريخية التي نعتبرها أساسية أكثر من العلاقات التراتبية للسيطرة بين الحاكمين والمحكومين؟ باختصار، إن لغة الفعل والقوة لم تتوقف عن ضمها واحتوائها فينومينولوجيتنا التأويلية للإنسان الممارس لعمله. كل هذه الاستباقات، هل تبرر بأن نُلحق فقط الوحدة التماثلية للتصرف البشري بأنطولوجيا الوجود والقوة؟

1) بقدر ما تبدو المهمة مبررة في مبدئها بسبب تعددية مفاهيم الوجود التي يبدو أنها تفتح أفق وظيفة مستقلة لأفكار

الفعل والقوة، بقدر ما يصطدم تطبيقها بصعوبات جسيمة، حتى إنها تجعل من محاولتنا جعل الأنطولوجيا الأرسطية حالية، وكذلك محاولات معاصرينا التي سأتحدث عنها في اللحظة المناسبة، مجرد مغامرة شائكة.

في المقالة المرسوم عليها حرف الدال (دلتا 12 أي في الكتاب الخامس) وكذلك في المقالة المرسوم عليها حرف الحاء (ثيتا 1 ـ 10 أي في الكتاب التاسع) من كتاب **ما بعد الطبيعة**، يعالج أرسطو بشكل صريح موضوع دوناميس (dunamis) القوة والإنرجيا (énergéia) (الفعل)، وهناك تتجمع كل المقاومات المعارضة لإعادة التملك لصالح أنطولوجيا للهوية الذاتية. في دلتا 12 (كتاب الدال أي الكتاب الخامس 12) الذي يعالج دوناميس (القوة) والأفاهيم المتصلة بها في إطار كتاب موضوع بشكل معجم فلسفي، يواجه القارئ مباشرة تعددية دلالات تعبير كنا نتوقع أن يضم الوحدة التماثلية لكل التصرف والممارسة. هناك طبعاً داخل هذه التعددية دلالة مهيمنة (تدعى أحياناً دلالة بسيطة) وهي «مبدأ الحركة أو التغيير الكائن في موجود آخر أو في الموجود عينه بما هو آخر وما بعدها»[3]. أضف إلى ذلك أن العلاقة بين القوة والفعل لم تؤخذ في الحساب، وأن مكان الممارسة الإنسانية بالنسبة إلى التغيير تثير مباشرة مشكلة جديدة، فالمثلان المعطيان ـ [353]

(3) Aristote, Ibid., livre 5, 1019 a 15 sq., pp. 283-284.

إن الدلالات الأخرى للقوة لا تدخل في الواقع فجوات كبيرة في استعمال المفردة: سواء أتعلق الأمر بالقوة الإيجابية لإنتاج التغيير أو الحركة أو بالقوة السلبية في تلقيهما أو تحمّلهما أو في حيازة «الملكة في قيادة شيء إلى غايته الحسنة أو بمصاحبته بحريّة». أضف إلى ذلك بأن الدلالات المتعددة لكلمة «قدير» وكلمة «قادر» (دوناتون) توازي بالضبط دلالات دوناميس (القوة). إن المستحيل وحده (ونقيضه كاذب بالضرورة) والممكن (ونقيضه ليس بالضرورة كاذباً) يقودان إلى أرض متجاورة ولكن مختلفة على حدود الممكن منطقياً والممكن أنطولوجياً.

فن البناء وفن العلاج - يميلان نحو الناحية الإبداعية الشاعرية، في حين أن «إجادة العمل» وهو المعنى الثالث الذي يعود إليه أرسطو في الكتاب التاسع ينسبه طوعاً إلى العمل والممارسة.

إن نحن مررنا من تمرين التعريف هذا إلى المعالجة النسقية للزوج دوناميس - إنرجيا (قوة - فعل) في الكتاب التاسع من **ما بعد الطبيعة** فإن الارتباكات تتجمع.

أولاً يبدو أن المفردتين تحدد إحداهما الأخرى، من دون أن نستطيع أن نتوصل إلى فصل معنى واحدة بغضّ النظر عن الأخرى، وذلك مخافة أن التعددية الدلالية التي تعرّفنا إليها في كتاب الدال (الخامس) 12 تذهب بهما منفردتين إلى الزوال. ولكن هل يمكن تحديد أفاهيم لم يسبقها شيء(4)؟

أضف إلى ذلك أن أرسطو لا يبخل بالكلمات حين يتعلق

---

(4) إن الكتاب التاسع (مقالة حرف الثيتا theta) يبدأ بفكرة القوة بعلاقتها مع الحركة ولا يدخل الفعل إلا في الكتاب التاسع 6: «الفعل هو إذاً أن يوجد شيء بالحقيقة والواقع، وليس الطريقة التي نقول فيها إنه يوجد بالقوة حين نقول مثلاً أن هرمس موجود بالقوة في الخشب، أو إن نصف الخط موجود بالقوة في الخط بأكمله، لأنه يمكن أن يسحب منه، أو كما حين نسمي عالماً بالقوة ذلك الذي لا يبحث إن كان عنده ملكة البحث، أما الطريقة الثانية للوجود فهي الوجود بالفعل».
انظر: Aristote, Ibid., livre 9, 6, 1048 a 30, p. 499.

وإلى وجود الحلقة الدائرية المفرغة البينة يضيف أرسطو، في غياب تعريف مباشر، اللجوء إلى الاستقراء والتماثل: «إن مفهوم الفعل الذي نقترحه يمكن أن يتوضح بالاستدلال عن طريق الأمثلة الخاصة، من دون أن يكون علينا أن نعرف كل شيء ولكن بالاكتفاء بأن ندرك التماثل: الفعل عندها يصبح مثل الكائن الذي يبني بالنسبة إلى الكائن الذي عنده ملكة البناء، والكائن المستيقظ إلى الكائن الذي ينام، والكائن الذي يرى بالنسبة إلى ذلك الذي يفتح عينيه ويملك حاسة النظر، ما قد فارق المادة بالنسبة إلى المادة، ما قد حضّر إلى ما لم يحضر بعد. لنطلق اسم الفعل على كل الأجزاء الأولى لهذه الإضافات المختلفة، أما الأجزاء الأخرى فهي القوة». (المصدر المذكور، 1048 a 35 - b 5، ص 499-500).

الأمر بتبيان ما تسمح هذه المفاهيم الجذرية بالتفكير به. هناك يحدث تشتيت آخر هو التشتت في حقول التطبيق. وهكذا فإن الموجود بما هو قوة، وهذا ما يبدأ به الكتاب التاسع 1 ـ 5، يسمح لنا بأن نسجل داخل الموجود، على عكس ما كان منعه برمينيدس، التغيير أو بكلام أدق الحركة المحلية. ولما كانت القوة هي حال حقيقية للوجود فإن التغيير والحركة يصبحان موجودين بكامل الحقوق. غير أننا لو سألنا أي نوع من الوجود هي الحركة فإننا نحال إلى التعريف المقلق المربك للحركة بحسب كتاب أرسطو **الطبيعة**، وهي «إتمام ما هو القوة بما هو كذلك»[5]. إننا نرى بوضوح قصد الفيلسوف: الضمان للحركة بوضع أنطولوجي كامل غير منتقص، ولكن بأي ثمن غريب: إتمام القوة! هذا ما يخص الحقل الأول للتطبيق وهو حقل الوجود كقوة.

[354] إن نحن انتقلنا الآن إلى الطرف الآخر لسلسلة الموجودات، فإن المطلوب من المفهوم الفعل من دون القوة هو أن يسم الوضع الأنطولوجي لسماء الأجرام الثابتة، وذلك على حساب مقارنة جريئة قام بها في كتاب **اللمبدا** (Lambda) (الكتاب الثاني عشر من كتاب **ما وراء الطبيعة**) بين فعل محض كهذا وبين «فكرة الفكر» والتي سيقول لنا إضافة إلى ذلك أنها إنرجيا أكينيسياس (énergéia akinèsias)[6] (قوة محضة، قوة ثابتة، قوة غير متحركة).

---

(5) انظر: Aristote, *Physique*, traduit par H. Carteron, 3e éd. (Paris: Les Belles lettres, 1961), vol. III, 1, 201 a 10-11.

السماع الطبيعي في التسمية العربية القديمة (المترجم).

(6) كتاب *Métaphysique* (كتاب بيتا، الكتاب التاسع) يلتقي في هذه النقطة كتاب *Physique* III: «إن التعبير فعل الذي نضعه دوماً مع التعبير تمام، قد توسع من الحركات التي أتى منها بشكل رئيسي، ليشمل الأشياء الأخرى: إذ يبدو في الواقع أن الفعل بامتياز هو الحركة». انظر: Aristote, *Métaphysique*, livre 9, 3, 1047 a 32, p. 493.

ما هو أخطر من ذلك: على الرغم من ألقاب النبل التي تحصل عليها فكرة القوة بفضل وظيفتها التي يمكن أن نقول إنها متعالية ترنسندنتالية بالنسبة إلى الفيزياء (الطبيعة المادية)، فإن هذا الأفهوم لا يدرك إلا انطلاقاً من مفهوم الفعل: لا شيء يمكن أن يسمّى بالقوة من دون الرجوع إلى شيء واقعي بمعنى الشيء المتحقق، المنجَز، بهذا المعنى فإن الفعل له حق الأولوية على القوة «أكان بحسب المفهوم أو بحسب الماهية»[7] (وهذا من أجل تمييز هذه الأولوية عن الأسبقية الزمنية)، وحتى بالنسبة إلى الجوهر: وهذا ليس من دون أهمية بالنسبة إلى بحثنا، وبالفعل فإن تقاطع الدلالتين الأصليتين للوجود، دلالة الوجود بحسب المقولات (أوسيا ousia التي ترجمها اللاتين بكلمة substantia إلخ. وهي الجوهر بالعربية) ودلالة الوجود بما هو فعل وقوة، ينتهي بأن يخفف من حدة الانتصار الغالي جداً لفكرة الفعل والقوة[8].

ألا تميل نظرية الجوهر عندئذ لأن تلغي الفائدة التي كنا سنجنيها من التمييز بين دلالتين أصليتين للوجود، الوجود بحسب المقولات والوجود بما هو قوة وفعل؟ من دون أن نذهب إلى هذا الحد، علينا أن نعترف بأنه من غير المجدي أن نستغل وجود تعددية مفاهيم لفكرة الوجود كي نواجه أنطولوجيا للفعل بأنطولوجيا للجوهر، كما لم نتوقف عن فعله. بالطبع، إن ما هاجمناه، بمناسبة التعارض بين الهوية الذاتية والهوية العينية هو بالأحرى الجوهرانية (مبدأ الجوهر substantialisme) في التراث

(7) المصدر نفسه، الكتاب التاسع، 8، 1049 b 10، ص 508.

(8) «الفعل هو غاية، ونحن نفهم القوة من أجل الفعل (. . .) أضف إلى ذلك، أن المادة ليست بالقوة إلا أنها تستطيع أن تذهب نحو صورتها، وحين تصبح بالفعل عندها تصبح في صورتها» (المصدر نفسه، الكتاب التاسع، 8، 1950 a 9، 15-16، ص 510-511).

الفلسفي (التي يستمر كانط بالانتماء إليها عن طريق التماثل الأول للتجربة(*)) أكثر مما هو مفهوم الجوهر (Ousia) الأرسطي الذي لا يمكن اختزاله إلى الجوهرانية. يبقى أنه مهما كان من أمر إمكانية تحرير الجوهر الأرسطي من قيود التراث المدرسي الذي جاء نتيجة للترجمة اللاتينية بكلمة سوبستانسيا (substantia)، فإن أرسطو يبدو أكثر اهتماماً بأن تتقاطع لا أن تنفصل الدلالات المرتبطة بالتتالي بالزوج إنرجيا ـ دوناميس فعل ـ قوة وبمجموعة المفاهيم التي تفتتحها فكرة أوسيا (الجوهر) وبالجوهر نفسه الذي يكرس له أرسطو في مصنفه **ما بعد الطبيعة** الكتب التي تسبق كتاب الثيتا (theta) ـ التاسع)[9].

[35]

(*) انظر تماثلات التجربة، التماثل الأول، مبدأ دوام الجوهر في الفصل الثالث، الكتاب الثاني من: Kant, *Critique de la raison pure* (المترجم).

(9) وهكذا تقوم بين مورفي ـ (morphè) (صورة الجوهر) وإنرجيا (الفعل) مبادلات في غاية الرهافة: من ناحية التحقق، التنفيذ ليس تاماً إلا في الصورة المكتملة للجوهر، ومن الناحية الثانية فإن أوسيا (الجوهر) يتثبت في ديناميته حين تطبق عليه دلالة إنرجيا (قوة)؛ وبهذا المعنى فإننا لا نشط عن نص أرسطو حين نؤكد الجوهر أن عليه «أن يكون» ما هو عليه بحسب تحليل ف. كالفو في كتابه: F. Calvo, *Socrate, Platone, Aristotele, Cercare l'uomo* (Gênes: Marietti, 1989).

وقد طلب إلي أن أكتب له تقديماً. إن لم يكن هذا التأويل للجوهر مبالغاً فيه فلا نعود نستغرب بأن الجوهر يؤول بتعابير فعل ـ قوة عند الإنسان حين يتعلق الأمر بقضية النفس، وذلك صحيح على الأقل بقدر الأمر المعاكس، إن لم يكن أكثر. إن هذا التبادل بين الدلالات المختلفة للوجود واضح في تعريف النفس في كتاب أرسطو *Traité de l'ame* إذ يقول هناك بأن النفس هي «جوهر مثل صورة جسد طبيعي يملك الحياة بالقوة». في: Rémi Brague, *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthologique de l'anthologie* (Paris: PUF, 1988),

يبرهن براغ بأية طريقة يستبدل أول كلمة من تعريفه بكلمة تمام، Aristote, *De l'âme*, traduit par J. Tricot (Paris: Vrin, 1965), vol. II, 1, 412 a 21 sq.,

والنصف الثاني من التعريف بكلمة أُرغانيكوس (organikos) (العضوي) أو هكذا تصبح النفس في نهاية التحليل «التمام الأول لجسد طبيعي عضوي». المصدر الأخير، 412 b 5 وما يليها، و Brague, Ibid., p. 333.

سأعود بتوسع إلى العمل الضخم لريمي براغ حين سأتفحص المحاولات الهيدغرية لإعادة تأويل فلسفة أرسطو.

إلى جانب هذه المصادر الثلاثة للارتباك ـ وهي دوران تعيين الفعل والقوة في الحلقة المفرغة، التباعد الواسع بين حقل تطبيق كل منهما (فيزياء الحركة من ناحية، ومن ناحية أخرى لاهوت كوزمولوجي (كوني) للسكون وفكر الفكر)، وأولية الفعل على القوة داخل نظرية الجوهر ـ يضاف إرباك نوعي خاص يتعلق بصلة هذا الفهم الأصلي للوجود مع التصرف البشري. وهذه النقطة الأخيرة هي التي تهم بحثنا مباشرة. بمعنىً ما نستطيع في الواقع أن نقول بأن الأمثلة المستقاة من العمليات البشرية ـ الرؤية، والفهم والعيش الجيد، وصنع الأشياء وممارسة النشاط (بالمعنى الذي (تقوله به **الأخلاق** حين تستعمل كلمة براكسيس praxis) ـ لها كلها قيمة نموذجية استبدالية (paradigmatique)[10].

[356] وبمعنى آخر، فإن الأمثلة التي تعود إلى حلقة النشاط الإنساني لا يبدو أن عليها أن تُنَصّب كنماذج لئلّا تجعل مشروع أرسطو الميتافيزيقي بلا جدوى، وذلك في شكله المزدوج الذي أشرنا إليه قبل قليل: من جهة إعطاء الحركة منزلة أنطولوجية يرفضها أنصار بارمينيدس، ومن جهة ثانية الاستناد إلى أفهوم

---

(10) منذ الكتاب التاسع 1 (**ما بعد الطبيعة**) كلمة تمام (entéléchéia) ونتاج (ergon) قد وضعتا معاً (1045 b 33–34): الكتاب التاسع 8 يختتم الحجة التي تثبت أولوية الفعل على القوة بأن يضع في سلسلة واحدة المفردات الثلاث إنرجيا (الفعل) وإنتيليخيا (تمام، كمال) وإرغون (نتاج، أثر): والحال إنه حين يكون الفعل حقاً ممارسة نستطيع عندها حقاً أن نقول: «النتاج هو بالواقع هنا النهاية والفعل هو النتاج [ergon]. وبسبب هذا الواقع فإن كلمة فعل المشتقة من كلمة نتاج تميل نحو معنى كلمة تمام، كمال»، Aristote, *Métaphysique*, livre 9, 8, 1050 a 21.

وهذا ما سمح لريمي براغ بأن يترجم كلمة إنرجيا (الفعل) بالتعبير être-en-oeuvre أن يكون في إنتاج (المصدر نفسه، ص 335). وهذا القرب بين إنرجيا (الفعل) وإرغون (النتاج) ألم يشجع العديد من الشارحين بأن يعطوا نموذجاً يدوياً (من الحرفية اليدوية) للسلسلة بأكملها: إنتيليخيا (تمام) إنرجيا (فعل) وإرغون (نتاج)؟ وهذا حين نقوله بلغة مبسطة، يجعل على وجه التقريب، كل جهد لإعادة تملك أنطولوجيا الفعل ـ القوة لصالح كيان الذات، بلا جدوى.

الفعل لمنح المنزلة الأنطولوجية إلى كيانات اللاهوت الكوزمولوجي (الكوني)[11].

ومع ذلك فهناك جزء في **ما بعد الطبيعة**[12] على الرغم من طابعه المنعزل (هذا الجزء له تماماً مظهر ورقة طائرة، وشارحو أرسطو في العصر الوسيط لم يعرفوه كلهم)[*]، فإن مفهوم الفعل مفصول فيه بشكل صريح عن مفهوم الحركة، وقد جرى توفيقه بطريقة تفضيلية مع مفهوم العمل بمعنى البراكسيس (الممارسة). إن ما يجعل هذا النص مميزاً هو أن الفصل بين الفعل والحركة يسانده معيار قواعدي صرفي (grammatical) يتعلق بوظيفة تصريف أزمنة الأفعال: أي إمكانية القول معاً في آن واحد: لقد رأى، يرى، عاش جيداً ويعيش جيداً، وكان سعيداً وهو لا يزال كذلك[13]. طبعاً يمكننا أن نبرز هذا النص المدهش غير أننا لا [35

(11) إن التمييز الذي يدخله أرسطو في الكتاب التاسع، المصدر نفسه، الفصل الثاني والخامس، بين القوى العقلانية وغير العقلانية يبدو وكأنه يحد من حقل تطبيق الأمثلة الملائمة المستمدة من العمليات الإنسانية، بل إن التمييز تسانده سمات متباينة محددة: وهكذا فإن القوة العقلية وحدها هي قوة أضداد أي التحقيق والتنفيذ أو عدمه (المصدر المذكور، الكتاب التاسع، الفصل الثاني)، ومن ناحية أخرى فإن العبور من القوة إلى الفعل في الإنتاج يتحقق من دون أن يصادف عقبة، في حين أننا على مستوى النظام الطبيعي لا بد من الوسائط؛ وهكذا فإن النطفة ليست إنساناً بالقوة إلا إذا وضعت عند كائن آخر، وهكذا فإنها تخضع للتغيير (المصدر المذكور، الكتاب التاسع، الفصل السابع).

(12) المصدر نفسه، الكتاب التاسع، 6، 1048 b 18-35.

(*) هذا الجزء من مصنّف أرسطو الأشهر **ما بعد الطبيعة**، الكتاب التاسع، الفصل السادس هو عبارة عن صفحة واحدة لا غير تنهي هذا الفصل، وهي فعلاً لم ترد في تفسير ابن رشد لهذا العمل (ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 2، ص 1164)، وكذلك لم يأت القديس توما الأكويني في شرحه على ذكرها (المترجم).

(13) إن ريمي براغ يكرس تحليلاً رائعاً لهذا الجزء في: **Brague,** ***Aristote et la question du monde*****, pp. 454-474.**

إن حجته التي تستند إلى أزمنة تصريف الأفعال هي التالية: «إن المعيار الذي يسمح لنا بالتفريق بين الحركة والفعل علينا البحث عنه من ناحية الغاية وصلتها =

نرى كيف يستطيع هو وحده أن يزيل كمية الالتباسات التي عددناها.

يبقى علينا أن نحوّل العقبة التي تشكّلها هذه الالتباسات في وجه تقدمنا إلى سند لنا، أكان ذلك يتعلّق بالتعريف المؤدي إلى الحلقة المفرغة للقوة والفعل أم تعلّق الأمر بالتباعد الكبير لمجالات تطبيق هذه المفاهيم، أم بعدم التأكد من مركزية الأمثال المستقاة من التصرف البشري. بل إني اقترح أن ننطلق من هذا الالتباس الأخير كي أبدأ إعادة التملك التي أطالب بها. أليس من الجوهري، من أجل تعميق أنطولوجي للتصرف البشري أن تبدو الأمثلة المستقاة من هذا الحقل مداورة كأمثلة مركزية وغير مركزية؟ إني أوضح: إن لم تكن إنرجيا ـ دوناميس (الفعل والقوة) سوى طريقة معينة للقول براكسيس (الممارسة) (أو أسوأ من ذلك، للبحث بعيداً في الخارج بطريقة ميتافيزيقية عن نموذج حِرَفي للعمل) عندئذ يصبح درس الأنطولوجيا من دون أي أهمية، إذ إنه بالأحرى كلما كانت إنرجيا ـ دوناميس (الفعل ـ القوة) تروي

= بالعمل، وهي صلة تلازم أو خارجانية، وذلك بحسب ما يكون ما نتعاطى معه إنرجيا (فعل) أو حركة» (المصدر المذكور، ص 467). إن لعبة أزمنة تصريف الأفعال التي تتمفصل على هذا الاختلاف تكشف لنا ظاهرة أساسية تتصل بالزمانية الخاصة في التصرف البشري: «واقعة أن الفعلين الماضي والمضارع (الحاضر) هما معاً تتضمن أن كل ما يحتويه الفعل الماضي من سالف الزمان قد لُخص في الحاضر» (ص 473). وهكذا فإن العمل يعمر أكثر من غايته نفسها. وكلمة فعل التي حلت مكان إنتيليخيا (تمام، كمال الفعل) تشير بالأحرى إلى «تحرير للنشاط وقد استعاد نفسه (. . .) أكثر مما تدل على بلوغ غايته بالتمام» (ص 471) إن ر. براغ على صواب حين يبرز مكانة العيش الجيد (eu zèn) (وهو يفضل أن يترجم العبارة كالتالي «لقد كانت له ولا تزال الحياة الجميلة») وعلاقتها بالسعادة بين أمثلة الأفعال التي ليست بحركات. غير أن أرسطو لم يجعل نصب عينيه سوى محتوى السعادة وعلاقته بالتأمل، الصورة الأسمى للنظر؛ ولقد ترك فعل السعادة، بما هو فعل، من دون أن يجعل منه موضوعاً مستقلاً في تنفيذه، وهذا التحفظ الأساسي الذي يقوم به براغ مرتبط جداً بتأويله لمجمل فلسفة أرسطو، وهذا ما يعفينا من أي قول إضافي هنا.

حقولاً أخرى للتطبيق، غير حقل التصرف البشري، بانت خصوبتها. علينا ألّا نعير الكثير من الأهمية أن دوناميس (القوة) في نص أرسطو تتحرك تارة لصالح فيزياء الحركة، وتارة أخرى فإن اللجوء إلى الفعل المحض يحصل لصالح لاهوت كوزمولوجي (كوني). إن الجوهري المهم هنا هو الانزياح عن المركز نفسه ـ نحو الأسفل ونحو الأعلى، عند أرسطو ـ إذ من أجله الفعل ـ القوة يشير نحو عمق للوجود قوي وحقيقي متحقق يتجلى من خلاله التصرف البشري. وبتعابير أخرى فإن من المهم أيضاً أن يكون التصرف البشري المكان بامتياز للقدرة على قراءة هذا المفهوم للوجود بما هو متميز من كل ما عداه (بما في ذلك المفهوم الذي يجرّه الجوهر معه) وأن يكون للوجود كفعل وكقوة ميادين أخرى للتطبيق غير التصرف البشري. مركزية التصرف وانزياح عن المركز في اتجاه عمق للفعل والقوة، إن هاتين السمتين، مترابطتين وبالتساوي، هما مكوِّنتان لأنطولوجيا الهوية الذاتية بتعابير الفعل والقوة. إن هذه المفارقة الظاهرة تقر بأنه إن كان هناك وجود كيان للذات، أو بتعبير آخر إن كانت هناك أنطولوجيا للهوية الذاتية ممكنة، فإن ذلك سيكون في الاتصال مع عمق يمكننا انطلاقاً منه أن نقول بأن الذات تتصرف.

2) أرجو أن يسمح لي بأن أحدد بدقة ما أعنيه بقولي «عمق وجود هو في آن واحد قولي وفعلي»، وذلك عن طريق إقامة مقارنة بين محاولتي لإعادة البناء وبعض المحاولات التي قام بها هيدغر في زمن تأليف كتابه **الوجود والزمان**. إني أذكّر أولاً بموضوعات هذا الكتاب الكبير التي تتجاوب معها تأويليتي للهوية الذاتية، قبل أن أقول بضع كلمات حول إعادة تأويل أرسطو التي [358] أوحت بها هذه الموضوعات، ولكي أبرز في النهاية «الاختلاف البسيط» الذي يبقى بين محاولتي لإعادة بناء الإنرجيا ـ دوناميس (الفعل ـ القوة) ومحاولات إعادة البناء المستوحاة من هيدغر.

لن أجبر نفسي على اتباع الترتيب الذي ظهرت فيه داخل كتاب **الوجود والزمان** الموضوعات التي أشعر بقربى كبيرة تشدني إليها، وأحب أن أبدأ بالدور الذي يعطيه هيدغر لكلمة Gewissen ضمير ـ وهي كلمة ترجمت للأسف بكلمة conscience (أو بالتعبير conscience morale (الضمير الأخلاقي) كي يصار إلى تمييزها من كلمة «Bewusstsein» (الوعي) بالمعنى الحاصل في فينومينولوجيا هوسرل)(*). الطريقة التي أدخل فيها هذا المفهوم تستحق أن نشير إليها؛ إن المشكلة المطروحة بإلحاح هي معرفة ما إذا كانت التحاليل التي كانت في الفصل السابق وتركزت على الوجود ـ من أجل الموت (أو بالأصح الوجود ـ السائر نحو الموت)(**) هي بالفعل كما تدّعي تحليلات أصلية. إن إقرار الوجدان، أو بالأصح إن الوجدان كإقرار هو الضمان المنشود لأصلية (originarité) هذا التحليل ولكل التحاليل السابقة. إن فكرة أن الضمير الوجدان قبل أن يدلّ على الصعيد الأخلاقي عن المقدرة على التمييز بين الخير والشر، وأن يجيب عن هذه المقدرة بالتمييز بين الضمير الجيد (الضمير المرتاح) والضمير السيئ (المعذَّب، ضمير الإحساس بالخطإ)، يعني الإقرار، هو بالنسبة إليّ دعم كبير. لأنه يثبت فرضية عملي التي تقول بأن التمييز بين الهوية الذاتية والهوية العينية لا يتعلق فقط بكوكبتين من الدلالات، ولكن كذلك بحالين من الوجود.

(*) إن الصعوبة في الفرنسية التي يشير إليها المؤلف تأتي من أن كلمة conscience الفرنسية لها معنيان مختلفان يختلط الأمر بينهما، في حين أن في الألمانية، كما في العربية لكل معنى كلمة مستقلة، فالكلمة الألمانية Gewissen تعني الضمير أو الوجدان، في حين أن الكلمة Bewusstsein تعني الوعي (بالمعنى النفسي) (المترجم).

(**) «Sein-zum-Tode» (الوجود إلى الموت) إحدى أهم مقولات هيدغر، وتعني أن الإنسان ناضج للموت منذ لحظة وجوده، وقد رد عليها سارتر بأن الموت مشكلة تخص الآخرين، لأن موتي لا يبقى لي من مشكلة، أما ريكور في فلسفته الأخيرة، فقد شدد على الوجود في الحياة حتى الموت (المترجم).

إن هذه المعادلة بين الضمير والإقرار تقيم جسر عبور جيد بين أفكار القسم الأسبق **للوجود والزمان** والأفكار التي تختص بالضبط بأنطولوجيا الهوية الذاتية. وهذه الأخيرة هي التي أسسها هيدغر حين أقام علاقة تبعية مباشرة بين الذاتية وحال الوجود الذي نكونه في كل مرة، بما أن الأمر بالنسبة إلى هذا الوجود يتعلق بكيانه الخاص به نفسه أي بالدازاين(*). تحت هذه الصفة من التبعية بين نمطية لإدراك الذات وطريقة وجود في العالم تستطيع الهوية الذاتية أن تكون في عداد الوجودانيات(**). بهذا المعنى هي بالنسبة إلى الدازاين ما تشكله المقولات (بالمعنى الكانطي المتشدد) بالنسبة إلى الموجودات (étants) التي يضعها هيدغر تحت نمطية الوجود التي يسميها Vorhandenheit (مارتينو يترجم التعبير الألماني «موجود تحت اليد»، أما فيزان فيترجمه «الموجود هنا أمامنا»، وترجمته العربية هي الموجودات التي تحت تصرفنا). إن الوضع الأنطولوجي للهوية الذاتية قد أصبح بذلك مؤسساً بشكل متين على التمييز بين نمطيتي الوجود اللذين هما الدازاين (الوجود ـ هنا/ الإنسان) و Vorhandenheit الموجود تحت يدنا، في تصرفنا. وبهذا الصدد فهناك بين مقولة العينية في تحاليلي نفسها وأفهوم Vorhandenheit (الموجود في تصرفنا) عند [359] هيدغر نوع الترابط نفسه الموجود بين الهوية الذاتية وحال وجود الدازاين(14).

(*) الدازاين أو الوجود هنا أي الحقيقة الإنسانية أو الإنسان نفسه بما هو موجود محاط هنا بهذا العالم الملقى فيه (المترجم).

(**) الوجوداني خاص بفلسفة هيدغر ويتعلق بتحليل مقولات الوجود وبشكل عام، وهو غير الوجودي السارتري المتعلق بالمعاش العاطفي الفردي، لذا فإن الوجوداني هو بمثابة متعالي الوجودي (المترجم).

(14) هذه القربى تجد تثبيتاً مهماً لها في التمييز الذي يقيمه هيدغر بين طريقتين =

وبدوره فإن الربط بين الهوية الذاتية والدازاين يحصل في كتاب **الوجود والزمان** عن طريق توسط أفهوم الانهمام (Sorge) وهو الوجوداني الأساسي الأهم الكفيل بتأمين وحدة موضوع المصنف، على الأقل إلى حين دخول الزمانية في القسم الثاني. ويمكننا بهذا الصدد أن نتبع الخط الذي يجري في **الوجود والزمان** منذ التأكيد على الطابع المنتمي في كل مرة إلى خاصويتي عند الدازاين[15] مروراً بالسؤال الوجوداني **من**؟ المتعلق بالدازاين[16]، ثم المعادلة بين كينونة الدازاين والانهمام[17] لينتهي بالربط بين الانهمام والهوية الذاتية[18]. إن الانهمام يبدو هكذا كأساس للأنتروبولوجيا (الإناسة أو دراسة الإنسان) الفلسفية لكتاب **الوجود والزمان**، قبل أن تتجه الأنطولوجيا (دراسة الوجود) إلى ما هو أبعد من كل أنتروبولوجيا فلسفية عن طريق أفهوم الزمانية. والحال أن الانهمام لا يترك نفسه يقع أسير أي تأويل نفسانوي أو اجتماعوي، ولا بشكل عام أية فينومينولوجيا مباشرة، كما يحصل مع المفاهيم التابعة للانشغال (Besorgen) (الانشغال أو الاهتمام بالأشياء) أو العناية (Fürsorge) (الرعاية أو الاهتمام بالأشخاص). هذه المكانة الفائقة المعطاة للانهمام لا يمكن أن تتركنا غير مكترثين. إنّ السؤال يمكن أن يطرح بحق كي نعرف إن لم يكن

= للبقاء في الزمان، الأولى قريبة من الديمومة الجوهرية التي يربطها كانط في المقولة الأولى للإضافة بالتماثل الأول للتجربة، أما الثانية فتظهرها ظاهرة المحافظة على الذات (Selbständigkeit) وهي مفردة يقسمها هيدغر، كما رأينا إلى قسمين فتصبح Selbst-Standigkeit. نحن هنا لسنا ببعيدين عن التعارض الذي نشأ بسبب مفهومنا عن الهوية السردية بين الطبع (نحن ـ أنفسنا كهوية عينية) والثبات الأخلاقي كما يشهد عليه الوعد (نحن أنفسنا كهوية ذاتية).

(15) Martin Heidegger, *Etre et temps*, traduit par E. Martineau (Authentica: Edition hors commerce, 1989), parags. 5 et 9.

(16) المصدر نفسه، الفقرة 25.

(17) المصدر نفسه، الفقرة 41.

(18) المصدر نفسه، الفقرة 64.

التصرف البشري لا يحتل، في كل مشروعنا، مكانة مماثلة لتلك الممنوحة إلى الانهمام في كتاب **الوجود والزمان**: إذ بالنسبة إلينا أيضاً فإن أي تعيين ألسني أو ممارسي أو سردي أو أخلاقي واجبي للعمل، لا يستنفد معنى التصرف. وبهذه الطريقة فقد جازفنا في التقديم بالكلام على الوحدة التماثلية للتصرف، ولكن كان ذلك عندئذ من أجل الوقوف في وجه طموح الكوجيتو بأن يكون الأساس الأخير. علينا العودة إلى ذلك بشأن التعيينات المتعددة للعمل التي عرضتها دراساتنا السابقة بطريقة مجزأة. هل يصبح الانهمام، حين نأخذه ببعده الأنطولوجي المعادل لما ندعوه نحن الوحدة التماثلية للتصرف؟

إننا لا نستطيع أن نجيب مباشرة عن هذا السؤال من دون أن [360] نكون قد وضعنا مسبقاً الانهمام نفسه في إطار أوسع هو الوجود ـ في العالم الذي يشكّل بالتأكيد الحاوي الأخير لتحليلية الدازاين. كل شيء يتقرر، كما نعلم، بحسب معنى حرف الجر «في» الذي ليس له من معادل من ناحية العلاقة بين الموجودات المنتمية إلى الميتا ـ مقولة (ما بعد المقولة) الوجود ـ في ـ متناول ـ اليد. وحده الموجود الذي هو ذات يوجد «في» العالم، وبالترابط، فإن العالم الذي يوجد فيه ليس مجموع الموجودات التي تشكل الكون من الأشياء القائمة أو في تناول اليد. إن كينونة الذات تفترض شمولية عالم هو أفق تفكيرها، وعملها وأحاسيسها ـ باختصار انهمامها.

ماذا بشأن مكان هذا المفهوم للعالم أو أي مفهوم معادل له داخل تأويليتنا للذات[19]؟ إن كنا لم نعالج هذا المفهوم

---

(19) إن مفهوم الأفق، الذي أتانا من هوسرل أو مفهوم العالم بالمعنى الذي له عند هيدغر، لم يكونا غريبين عن مصنفاتي السابقة. ففي كتابي *La Métaphore vive* كنت قد دافعت عن الحقيقة المجازية وأفقها العالم الذي نملك فيه الحياة والحركة والوجود. وفي روح قريبة من ذلك يقيم كتابي *Temps et récit* مواجهة بين عالم النص وعالم القارئ.

كموضوعة مستقلة بما هو كذلك، وذلك قبل كل شيء بسبب وضعه الأنطولوجي الذي بقي في أحسن الأحوال مضمراً ضمنياً، يمكننا أن نقبل بأن القول إن هذه التأويلية تستدعيه بما أن الدورة عبر الأشياء كانت قد شكّلت القاعدة الثابتة لاستراتيجيتنا. ولما كان الرد عن السؤال **من**؟ لا يكون إلا عبر دورة السؤال **ماذا**؟ والسؤل **لماذا**؟، فإن وجود العالم هو النتيجة الحتمية لوجود الذات. ليس هناك من عالم من دون ذات تجد نفسها فيه وتتصرف داخله، وكذلك فليس من ذات من دون عالم سالك بطريقة أو بأخرى.

يبقى أن المفهوم ـ إن كنا نجرؤ بعد أن نتكلم هكذا ـ المتعلق بوجود العالم يقال هو نفسه بطرق عدة، وإن الذات، عينها والانهمام والوجود في ـ العالم يجب أن تعيَّن معاً.

بفضل هذا الجهد للتمفصل الصحيح لهذه العبارات الثلاث، يمكن لإعادة معينة لتملك أرسطو، تحت قيادة المفاهيم الهيدغرية، أن تقودنا في المقابل إلى فهم أفضل للمفاهيم الرئيسية لكتاب **الوجود والزمان**[20].

إن إعادة التملك هذه، هي بالنسبة إليّ، ويجب أن أعترف بذلك، مليئة بالفخاخ، لأن الأمر يتعلق بأن أفسر أنطولوجيا تأويليتي نفسها المختصة بالذات مستخدماً إعادة التملك الهيدغرية [361] لأرسطو[21]. هذا السبيل الأعوج الملتفّ، يبدو لي في الوضع

---

(20) نحن نعلم اليوم بأنه في العقد الذي سبق نشر كتاب ***Etre et temps*** تواجه هيدغر طويلاً مع أرسطو، حتى إن ريمي براغ استطاع أن يقول «بأن المصنف الأكبر لهيدغر هو بديل لكتاب حول أرسطو لم ير النور». انظر: Heidegger, Ibid., p. 55.

وأضاف أيضاً قوله: «كل شيء يجري كما لو كانت [المفاهيم التي صاغها هيدغر في كتابه *Sein und Zeit*] قد نحتت على مقاس أرسطو نفسه ـ على مقاس أرسطو مُفرّغ» (المصدر المذكور، ص 56).

(21) إن النص الأهم لهيدغر نفسه، في الوضع الحالي لنشر طبعة مؤلفاته =

الحالي لبحثي، هو الأقصر، نظراً إلى عبثية تكرار مدرسي لأنطولوجيا أرسطو بشكل عام، وبشكل أدق لتمييزه بين الوجود كفعل وقوة والوجود بمفردات مقولات مرتبطة بالجوهر(*).

إن إعادة تملّك أرسطو من خلال هيدغر لن تمر من دون تعديل مفهوميّ مهم؛ بل إنها ستذهب أحياناً إلى حد إعادة بناء لغير ـ مقول ضمني كان يخفيه نص أرسطو. يمكننا في الحقيقة، أن نكتفي بمقارنة مجموعة محدودة من المفاهيم الأرسطية مع مثيلاتها الهيدغرية وتأويل الأولى بحسب الأخرى. وهكذا فإن التقريب بين الانهمام الهيدغري وبراكسيس (الممارسة العملية) بحسب أرسطو يمكن أن تؤدي إلى فهم معمق لكل من المفهومين. إنني مهتم جداً من جانبي خصوصاً أن المفهوم الأرسطي للبراكسيس (الممارسة الفعلية) هو الذي ساعدني لتوسيع الحقل العملي إلى ما هو أبعد من الأفهوم الضيق للفعل داخل مفردات الفلسفة التحليلية؛ وفي المقابل فإن الانهمام الهيدغري يعطي البراكسيس (الممارسة) الأرسطية ثقلاً أنطولوجياً لا يبدو أنه كان القول الأكبر لأرسطو في كتبه **الأخلاقية**. وهكذا فإن فرانكو فولبي (Franco Volpi) ينسب إلى الانهمام تأثيراً شمولياً لإضفاء الطابع الأنطولوجي على البراكسيس (الممارسة الفعلية)(22). إن محاولته

= الكاملة هو تأويله لكتاب: Aristote, *Metaphysik*, livre 9, 1-3: *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, GA33* (Francfort, Vittorio Klostermann, 1981).

(*) المقولات عند أرسطو عشر، أولها الجوهر، والأخرى وهي الكم والكيف، والإضافة (relation) والأين (المكان) والمتى (الزمان) والوضع (position) والملك (possession) والفعل والانفعال (passion) تقول شيئاً عن الجوهر (المترجم).

(22) كان فرانكو فولبي قد وضع كتاباً بالإيطالية عنوانه: Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele* (Padoue: Daphni, 1984).

ثم نشر في مصنف مشترك مقالة بعنوان: Franco Volpi, «Dasein comme praxis: L'Assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie d'Aristote,» dans: *Phaenomenologica* (Dorchecht; Boston; London: Kluwer Academic pub., 1988).

ولقد برهن هناك أولاً بأن هيدغر استطاع أن ينطلق ليعيد بناء الفلسفة العملية =

[362] تساعدنا بالتأكيد على أن نثبت المعلم الذي نحاول أن نضعه في مكانه بين الهوية الذاتية والوجود بما هو فعل قوة. إن التصرف يُرفع هكذا إلى مصافّ المفهوم من الدرجة الثانية بالنسبة إلى أطروحاتنا المتتالية للعمل التي أعطيناها في الدراسات السابقة، أو كذلك بالنسبة إلى ثالوثنا الابستمولوجي (المعرفي) أكثر مما هو أنطولوجي: الوصف، السرد، الإلزام.

هل يجب لهذا أن نعطي الممارسة الأرسطية ولمفهومنا

= عند أرسطو في العشرينات من منظور الدلالات الأخرى للموجود، وذلك بالضبط من الامتياز الممنوح للوجود ـ الحق. والمؤلف لا يخفي الطابع الجريء للترابط الذي يقيمه بين الانهمام والبراكسيس (الممارسة الفعلية) وإن ثمن ذلك هو إضفاء الطابع الأنطولوجي على البراكسيس (الممارسة) التي رفعت إلى فوق مستوى الأفعال التي هي من المستوى الكينوني (ontique) فقط. وهكذا تناط بالممارسة وظيفة اكتشاف قادرة على تجاوز التمييز بين «النظري التأملي» و«العملي»، وبشكل أخص برفع الممارسة فوق مفردات الثلاثي: بوييزيس براكسيس ثيوريا (theoria) الشعر والفعل والتأمل. إن هذا الترابط الأساسي بين الممارسة والانهمام يتحكم بسلسلة كاملة من الترابطات الملحقة. وهكذا فمقابل غائية مفهوم الممارسة هناك ما عليه أن يكون zu-sein الخاص بالدازاين، ومقابل الفطنة أو الحكمة العملية عند أرسطو هناك Gewissen (الضمير، الوجدان) عند هيدغر (هذا الترابط يشهد له غادامر حين يتكلم على ذكرياته مع هيدغر؛ انظر: Hans Georg Gadamer: *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk* (Tübingen: Mohr, 1983), pp. 31-32, and «Erinnerungen an Heideggers Anfänge,» *Itinerari*, vol. XXV, no. 1-2 (1986), p. 10.

ونقابل الانفعالات عند أرسطو Befindlichkeit (الحالة النفسية) عند هيدغر؛ ويقابل noûs praktikos (العقل العملي) Verstehen (الفهم)؛ و orexis dianoètikè (الخطاب العقلي الفكري) Rede (الخطاب) prohairèsis (القرار، الخيار) Entschlossenheit (القرار). أين يقع إذاً ابتعاد هيدغر الحاسم بالنسبة إلى أرسطو؟ «إن أرسطو لم ينجح في أن يرى في الزمانية الأساس الأنطولوجي الموحد لتعيينات الحياة البشرية، مع أنه أدركها ووصفها، وذلك لأنه بقي في أفق الفهم الطبيعاني (naturaliste) والتسلسلي (chronologique) للزمن ولم يفهمه في أفق المعيوش كنهاية (موت) kairologique» (المصدر المذكور، ص 33)، ولأن براكسيس (الممارسة) الأرسطية قد فشلت في أن تربط بين الممارسة والزمانية الأصلية، فقد بقيت إلى جانب التأمل والشعر أحد المواقف الأساسية، وذلك على الرغم من المؤشرات التي توحي بأن الممارسة هي التعيين الموحد الذي يشتق منه الموقفان الآخران.

بالمقدرة على التصرف وظيفة توحيدية لكل حقل التجربة الإنسانية؟ إن كان فولبي مصيباً بأن يجعل من الزمانية المبدأ التوحيدي الذي كان ينقص في النهاية الممارسة الأرسطية، إلّا أن علينا ربما ألّا نحمّل هذا المفهوم الأخير وظيفة لا يملكها. وكذلك فإن نوع التعددية التي يحتفظ بها أرسطو حين يترك جنباً إلى جنب التأمل والممارسة والشعر، تبدو لي متمشية أكثر مع نوع الفلسفة التي أفضلها، والتي لا تسارع بأن توحد من فوق حقل التجربة الإنسانية، كما تفعل ذلك الفلسفات التي ابتعدتُ عنها في تقديمي لهذا الكتاب. وحتى لو قلنا بأن التصرف يشمل التأمل بما هو نشاط نظري، إلا أنه يظل علينا أن نصحح الميل المهيمن المناط بالتصرف عن طريق الاعتراف بتعددية دلالاته التي لا تسمح لنا بأكثر من فكرة وحدة تماثلية للتصرف[23].

---

(23) مما يسترعي الانتباه أن ج. تامينيو الذي وضع نصب عينيه أن يقوم بمهمة إعادة تملك لكتاب *Ethique à Nicomaque* في: Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale, essais sur Heidegger* (Grenoble: Jerôme Millon, 1989), pp. 147-189,

لم يأخذ كخيط مرشد له الانهمام عند هيدغر ولكن الزوج أصالة (Eigentlichkeit) ولا أصالة (Uneigentlichkeit) ووضعه في حالة ازدواج مع الزوج اليوناني بوييزيس ـ براكسيس (الشعر، الممارسة). وهكذا يصبح الشعر (النظم) النموذج للعلاقة بين الإنسان والعالم اليومي وامتداداً إلى كل (ما دعاه هيدغر) ما هو في التصرف أو تحت اليد، وذلك لأنه حتى الأشياء التي لا نستطيع أن نتلاعب بها وننظمها مباشرة ترجع بدورها إلى تلاعب محتمل. غير أنه لا يذهب بعيداً إلى درجة أن يجعل من الممارسة المبدأ الموحد، على الرغم من أنه يؤكد التفوق الأخلاقي والسياسي للممارسة على النظم الشعري. أضف إلى ذلك أن التقريب بين هيدغر وأرسطو لا يمر من دون نقد لاذع لهيدغر الذي يعيب عليه، من ناحية أولى، أنه قد فقد الصلة القائمة بين الممارسة وتعددية الممثلين ورأي (doxa) هش ومتقلب ـ وعلى العكس من ذلك فإن هذه الصلة قد شددت عليها بقوة حنة أرندت؛ ومن ناحية ثانية بأنه قد أعطى للتأمل (théôria) الفلسفي (النظري) منزلة متفوقة في حقل السياسة عينه، وبهذا فقد عاد من التواضع الأرسطي إلى الادعاء الضخم الأفلاطوني: في الأنطولوجيا الأساسية شيء يجري كما لو أن البيوس ثيوريتيكوس (bios théôrètikos) (الحياة التأملية) قد ابتلعت الممارسة بأكملها وتحكمت بها (المصدر المذكور، =

[363] فليسمح لي بأن أنهي جولة الأفق هذه حول التأويلات المستجدة والتملكات الهيدغرية لأرسطو، بالتأويل المستجدّ الذي أقامه ريمي براغ، والذي كنت قد أخذت منه بعض الاقتباسات الجزئية. إن عمله هذه المرة معقد جداً: ليس ما يقوله أرسطو هو ما يأخذه براغ كموضوع، ولكن ما يبقى غير مفكّر فيه داخل ما يقوله، وهو بشكل أساسي تأويل الإنرجيا (الفعل) عند أرسطو بتعابير الوجود ـ في ـ العالم عند هيدغر. وبالتالي فإن غير المفكَّر فيه عند أرسطو يجب إعادة بنائه لأن الأنتروبولوجيا (علم الإناسة) والكوزمولوجيا (علم الكون) واللاهوت (الإلهيات) عند أرسطو قد نظمت بشكل لا يسمح لهذا غير المفكَّر فيه أن يخرج ويأتي إلى الكلام. إني أود أن أقول هنا إلى أي حد أستطيع أن أتبع ريمي براغ، وأين تبدأ بالضبط تحفّظاتي.

إن تكوّن الذات والوجود ـ في ـ العالم مترابطين أساسيين، فهذا أمر لا يحتمل في نظري أية مناقشة. الذات عينها تصبح بهذه الطريقة اللا ـ مقول (non-dit) في النظرية الأرسطية للنفس، وبشكل أعم لكل الأنتروبولوجيا الأرسطية. ولكن هل من المقبول أن نقول بأن صرامة معنى التعبير اليوناني أوتوس (عينه، ذاته) يُضعفه الخلط بين الذات وهي مفهوم فينومينولوجي، والإنسان، وهو مفهوم أنتروبولوجي؟ إن الدور الذي كنا قد جعلنا التحليل يلعبه يتضمن أن الدورة عبر الموضعة هي أقصر طريق من الذات إلى الذات ـ عينها. بهذا المعنى فإن المفهوم الأنتروبولوجي

= ص 175). وعلى العكس من ذلك فإن ضم الإنرجيا (الفعل) إلى تحليلية الدازاين قد لاقى استحسان المؤلف (المصدر المذكور، ص 159، 163-164، 166). وفي النهاية فإن تامينيو يعتبر بأنه في فترة الأنطولوجيا الأساسية للدازاين لم تفهم الطبيعة (phusis) الأرسطية بعد بحسب البعد الذي يجنبها نقد **Verhendenheit** (ما هو تحت التصرف) وعدم أصالته، وهذا ما سيؤدي إلى إعادة الاعتبار إلى الشعر، ذلك أن وضع الانحطاط محصور بالتكنيك الحديث وحده (المصدر المذكور، ص 171).

للإنسان مبرر تماماً، على ما يبدو لي. بالطبع على الرغم من التأكيد على داخلانية الحياة على ذاتها، فإن الذات هي في جوهرها انفتاح على العالم وعلاقتها بالعالم هي بالضبط، كما يقول براغ، علاقة اهتمام شامل: كل شيء يهمني ويعنيني. وهذا الاهتمام ينطلق من الوجود ـ في الحياة إلى الفكر المناضل، مروراً بالبراكسيس الممارسة والعيش ـ الجيد. ولكن كيف يمكننا أن ننصف هذا الافتتاح عينه إن لم نرَ في المبادرة الإنسانية تنسيقاً نوعياً مع حركات العالم وكل النواحي المادية للعمل؟ إن ما هو موضع الرهان هنا هو هذه الدورة للتفكر عبر التحليل. والحال، إن الوظيفة الاكتشافية المعترف بها للدازاين لا تبدو لي قادرة على الحلول مكان هذه الدورة المموضعة (objectivant)، بل إنها تبدو لي بالأحرى تفترضها أو تتطلّبها.

[364] غير أن مفهوم الوجود في ـ العالم عينه، الذي يعتبر بمثابة ما لم يفكَّر فيه الخاص بإنرجيا (الفعل) هو ما يطرح أمامي المشكلة الأصعب، ليس معنى ذلك أني أعترض على التمييز بين المفهوم الفينومينولوجي للعالم والمفهوم الكسمولوجي للكون (مثل هذا التمييز لا يستبعد وجود دورات أكبر من تلك الدورات (الطرق غير المباشرة) التي تربط فينومينولوجيا الذات بأنتروبولوجيا الإنسان). إن تحفّظي يتناول نقطة واحدة ولكنها جوهرية. هل علينا أن نجعل من «الحضور» الرابطة (nexus) الأساسية بين الوجود الذات ـ عينها والوجود ـ في ـ العالم؟ بالطبع فإن الحضور يجب ألا يعزل عن الاهتمام الذي تكلّمت لتوي على سعة معناه. ولكن إن لم يكن الاهتمام هو الحاوي للحضور فكيف يمكن الحضور أن يعتبر بمثابة ما لم يفكر فيه المرجّح للإنرجيا (الفعل) الأرسطية[24]؟

---

(24) إن الفصل الذي يختتم مصنّف ريمي براغ رائع يستحق المطالعة، «الوجود بالفعل»؛ انظر: Brague, *Aristote et la question du monde*, pp. 463-509. =

إن حضور وجود ـ الذات ـ في ـ العالم مشدود في نهاية المطاف إلى ناحية الوقائعية(*) الهيدغرية[25]. والحال أني أشك في أن تكون الوقائعية أفضل مفتاح من أجل إعادة تأويل الإنرجيا (الفعل) والإنتيليخيا (التمام، الكمال) عند أرسطو[26]. إني أدرك جيداً أن تدل الإنرجيا (الفعل) التي ترجمها اللاتين بكلمة actualitas (التحقيق، التنفيذ) بطريقة إجمالية على ما نحن فيه فعلاً. ولكن حين يكون تشديدنا الأساسي على ما هو «دوماً سبق فكان»، وعلى استحالة الخروج من هذه الصلة مع الحضور، أي

= لقد قلت سابقاً ما أدين به لشرحه لجزء كتاب: Aristote, *Métaphysique*, chap. 6, 1048 b 18-35.

وقد اعتبره «كنيزك جوّي أرسطي»؛ Brague, Ibid., pp. 454 sq.

هذا التفسير يحتل ضمن هذا الفصل موقعاً استراتيجياً، وذلك لأن الأمثلة التي يبني عليها أرسطو تمييزه الثمين بين الفعل والحركة، تقودنا من خلال التجربة الحاسمة للسعادة، إلى التجربة الأساسية للحياة البشرية. وهذه الأخيرة تشمل الإدراك انطلاقاً من الاتصال أو اليقظة أو بالأحرى الكائن المتيقظ. ومن هناك نمضي إلى فكرة أن الإدراك يترك لنفسه (المصدر المذكور، ص 490) وإلى العالم نفسه في الوقت عينه: «إن الحياة بالنسبة إلينا ميدان من غير الممكن لنا أن نهرب منه، وميدان لم ندخله» (المصدر المذكور، ص 491).

(*) إننا نترجم كلمة facticité بوقائعية وليس باصطناعية، مع أن كلمة factice الفرنسية الموروثة من ديكارت تعني المصطنع الآتي من التخيل. وليس هذا ما يريده هيدغر بكلمته الألمانية Faktizität، لهذا فحين أعيدت الترجمة الفرنسية لكتابه **الوجود والزمان** استعملت كلمة factivité لتدل على ما أراد أن يشير إليه هيدغر، وهو الواقع الحاصل الذي يسبقنا، ونوجد دوماً فيه، ولا مجال لنا للخروج منه، هذا الواقع السابق لأية تجربة، هو ما أراد هيدغر التعبير عنه بمفهومه بالوقائعية (المترجم).

(25) «إن الحضور في العالم قائم بطريقة تجعلنا موجودين ضمن داخل لم ندخل إليه إطلاقاً، ضمن داخل من دون خارج. لهذا فإن هذا الداخل يعرف باستمراريته وباستحالة بلوغ أي حد، انطلاقاً من داخله» (المصدر نفسه، ص 492).

(26) إني ألاحظ أنه على الرغم من القرب الحاصل بين كلمتي إنرجيا (الفعل) وكلمة أرغون (النتاج)، وبين إنتليخيا (تمام، كمال) وتيلوس (غاية) فإن ما أثار في النهاية فضولية براغ بشكل خاص كانت أداة التصدير أن en (في)؛ (المصدر نفسه، ص 492-493).

باختصار على الوقائعية، أفلا نخفف من بُعد الإنرجيا (الفعل) والدوناميس (القوة) الذي بفضله يكون التصرف البشري والتألم الإنساني متجذرين في الوجود؟ ومن أجل أخذ هذا التجذر بالحسبان فإني قد اقترحت مفهوم العمق المتحقق والقوي في آن. أني أشدد على الصفتين. هناك توتر قائم بين القوة والتحقق وهو [36] يبدو لي جوهرياً بالنسبة إلى أنطولوجيا التصرف، في حين يبدو لي أنه غائب في المعادلة بين الإنرجيا (القوة) والوقائعية. إن الديالكتيك الصعب القائم بين الكلمتين اليونانيتين [الإنرجيا والدوناميس (الفعل والقوة)] مهدد بالزوال في إعادة الاعتبار لجانب واحد، على ما يبدو، هو الإنرجيا (الفعل). ومع ذلك فإن الاختلاف بين الإنرجيا (الفعل) والدوناميس (القوة)، وكذلك أولية الأولى على الثانية هما اللتان تتوقف عليهما إمكانية التأويل معاً للتصرف البشري والوجود كفعل وكقوة.

3) إن خيبة أملنا النسبية التي نختتم بها إصغاءنا للتأويلات الهيدغرية التي استهدفت إعادة تملك الأنطولوجيا الأرسطية تدعونا إلى أن نبحث عن محطة وصل أخرى بين فينومينولوجيا الذات العاملة والمتألمة والعمق المتحقق القوي الذي تخرج منه الهوية الذاتية.

إن محطة الوصل هذه بالنسبة لي هي الكوناتوس (conatus) (المجهود) عند سبينوزا.

قلّما كتبت عن سبينوزا، على الرغم من أنه لم يتوقف عن مصاحبة تأملي وتعليمي. إني أشاطر سيلفان ذاك بأننا «نستطيع أن نمركز كل الموضوعات السبينوزية حول أفهوم الحياة»[27]. والحال

(27) Sylvain Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza* (Paris: PUF, 1963), pp. 15-16.

أن من قال حياة قال مباشرة قوة كما يشهد على ذلك كتاب **الأخلاق**[28] من أوله إلى آخره. قوة هنا لا تعني إمكانية ولكنها تعني إنتاجية، وبالتالي فليس هناك من مجال لأن تتعارض مع الفعل بمعنى التحقيق والإنجاز والاتمام. إن الحقيقتين الواقعتين هما درجتان في قوة الوجود. وينتج من ذلك من ناحية أولى، التعريف بالنفس على أنها «فكرة شيء فريد موجود بالفعل»[29]، ومن ناحية ثانية التأكيد على أن هذه المقدرة على الإحياء «هي عامة تماماً ولا تنتمي إلى البشر أكثر مما تنتمي إلى بقية الأفراد»[30].

على هذه الخلفية، التي تكلمنا عليها سريعاً تبرز فكرة الكوناتوس (المجهود) بما هو السعي المبذول للبقاء في الوجود [366] والذي يشكّل وحدة الإنسان وكذلك وحدة كل فرد. أحب هنا أن استشهد بالقضية السادسة في الكتاب الثالث «كل شيء بقدر ما يتوقف الأمر عليه، يبذل جهده كي يدوم داخل كيان وجوده»[31].

---

(28) إن «لاهوت» سبينوزا ليس هو ما يهمني؛ إن اتهام فلسفته بالحلولية (panthéisme) أو بالإلحاد غير ملائم من أجل إعادة النظر في أفهوم الكوناتوس (المجهود) الذي يهمنا وحده هنا. إن صيغة واحدة ذات مظهر لاهوتي تكفيني: وكذلك فإنه بالنسبة إلينا «من المستحيل أن نتصور الله غير فاعل مؤثر وذلك بالقدر ذاته الذي يستحيل معه أن نتصور الله غير موجود»؛ انظر: Benedictus Spinoza, *Ethique*, traduit par C. Appuhn (Paris: Vrin, 1977), vol. II, prop. III, scolie, cité Zac, Ibid., p. 18.

وهكذا فإن سبينوزا يطرح مباشرة أن خصائص الله تعبّر عن خاصته الأساسية بأن يكون ماهية متحققة (essentia actuosa). حول معنى الصيغة التي قالها سبينوزا «الله هو الحياة»، انظر زاك، المصدر نفسه، ص 24 وما يليها. ما هو أساسي بالنسبة إلينا هو أن الإله ـ الصانع الذي يعمل ليحقق إنتاجاً مطابقاً لنموذج قد استبدل بقوة لا متناهية، بطاقة فعالة. وفي هذه النقطة يلتقي سبينوزا مع القديس بولس حين يؤكد أننا في الله لنا الوجود والحركة (الرسالة 73 إلى هـ. ألدنبرغ (H. Oldenburg) استشهد بها زاك في المصدر المذكور، ص 86).

(29) Spinoza, Ibid., p. 139, vol. II, prop. XI.

(30) المصدر نفسه، القضية 12.

(31) المصدر نفسه، ص 261.

إن البرهان على ذلك يحيلنا مباشرة إلى الكتاب الأول حيث يبين بأن «الأشياء الفريدة هي في الواقع حالات من خلالها تعبّر صفات الله عن ذاتها بطريقة أكيدة ومتعينة (...)»، أي (...) إنها أشياء تعبّر عن قوة الله التي بها يوجد ويفعل بطريقة أكيدة ومتعينة[32].

إني لا أجهل بأن هذه الدينامية للكائن الحي تستبعد كل مبادرة تقطع مع حتمية الطبيعة، وأن الدوام داخل كيان الوجود ليس التفوق على الذات نحو شيء آخر، بحسب قصد معين يمكن اعتباره كغاية لهذا الجهد. إن مثل هذا القول تستبعده القضية السابعة التي تلي تعريف الـ conatus [المجهود] بأنه «الجهد الذي يبذله كل شيء ليدوم داخل كيانه ليس بشيء خارج الماهية الحالية لهذا الشيء»[33]. إن البرهان يذكر رأساً فكرة الضرورة التي يربطها الكتاب الأول بفكرة التعبير، بحيث إن «قوة شيء معين أو المجهود الذي يبذله (هذا الشيء) من أجل أن يدوم في كيانه ليس بشيء آخر غير الماهية المعطاة أو الحالية لهذا الشيء»[34]. غير أن علينا ألّا ننسى أن المرور من الأفكار غير الملائمة التي نشكلها حول أنفسنا وحول الأشياء، إلى الأفكار الملائمة يعني بالنسبة إلينا إمكانية أن نكون نشطين. وبهذا المعنى فإن القوة على التصرف يمكن أن نقول عنها إنها تزداد بالتراجع عن السلبية المرتبطة بالأفكار غير الملائمة[35]. إن هذا الكسب للنشاط تحت شعار الأفكار الملائمة هو الذي يجعل من الكتاب بأكمله كتاب فلسفة أخلاق. وهكذا فإن الدينامية الداخلية التي تستحق لقب الحياة وقوة الذكاء أو العقل التي تنظّم المرور من الأفكار غير الملائمة إلى

---

(32) المصدر نفسه.

(33) المصدر نفسه، ص 261.

(34) المصدر نفسه، ص 263.

(35) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، القضية الأولى: البرهان واللازمة.

الأفكار الملائمة تظلان مترابطتين ترابطاً وثيقاً. وبهذا المعنى فإننا أقوياء حين نفهم بشكل ملائم تبعيتنا التي يمكن وصفها بالأفقية والخارجية حيال كل الأشياء، وتبعيتنا العامودية والمحايثة بالنسبة إلى السلطة الأولية التي يظل سبينوزا يسميها الله.

إنّ ما يهمني أخيراً أكثر من أي شيء آخر، هو الفكرة التي اتجه إليها نقاشنا السابق للإنرجيا (الفعل) بحسب أرسطو، وهي أننا من ناحية أولى نجد عند الإنسان الكوناتوس (المجهود) أو قوة الوجود الكائنة لدى كل الأشياء، وقد بانت وأصبحت مقروءة [367] بوضوح أكثر مما نجد ذلك عند أي كائن آخر، ومن ناحية أخرى فإن كل الأشياء تعبّر على درجات مختلفة عن القوة أو الحياة التي يسمّيها سبينوزا حياة الله. إنني بهذه الطريقة، وفي نهاية هذا العبور السري جداً لكتاب **الأخلاق** لسبينوزا، أجدني أوافق على الفكرة القائلة بأن «الوعي بالذات، بدل أن يكون، كما هو الحال عند ديكارت، في نقطة انطلاق التفكير الفلسفي يفترض على العكس من ذلك دورة طويلة»(36). إن أولوية الكوناتوس (المجهود) بالنسبة إلى الوعي ـ الذي يدعوه سبينوزا فكرة الفكرة ـ هي التي تفرض على الوعي الملائم للذات عينها هذه الدورة الطويلة، والطويلة جداً والتي لا تتم إلا مع الكتاب الخامس من كتاب **الأخلاق**.

إننا نرحب بالمفكر الذي يستطيع أن يحمل إعادة التملك السبينوزية للإنرجيا (الفعل) الأرسطية إلى مستوى يمكننا أن نقارنه بالمستوى الذي وصلت إليه منذ الآن إعادة التملك الهيدغرية للأنطولوجيا الأرسطية. لأن هيدغر، إن كان قد استطاع أن يلائم بين الذات والوجود ـ في ـ العالم، فإن سبينوزا ـ وهو آت، وهذا صحيح، من تراث يهودي أكثر مما هو يوناني ـ هو الوحيد الذي عرف كيف يمفصل الكوناتوس (المجهود) على هذه الخلفية

---

(36) Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 137.

للوجود التي هي في آن معاً قائمة وقوية، والتي يدعوها الماهية المتحققة.

3 ـ الهوية الذاتية والغيرية (الآخرية)

عن العلاقة الديالكتيكية بين الهوية الذاتية والغيرية (الآخرية)، قلنا في مطلع هذه الدراسة بأنها أساسية أكثر من التمفصل بين التفكير والتحليل، الذي يكشف الإقرار به مع ذلك الرهان الأنطولوجي بوضوح، بل أكثر من التباين بين الهوية الذاتية والهوية العينية الذي يبرز مفهومه للوجود كفعل وقوة البُعد الأنطولوجي. إن عنوان هذا المصنف هو تذكير دائم بأولية هذا الديالكتيك.

إنّ الغيرية (الآخرية) لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية، كما لو كانت تريد أن تحميها من الانجراف المتوحدي (solipsiste)، ولكنها تنتمي إلى فحوى معنى الهوية الذاتية وإلى تكوينها الأنطولوجي، وهذه السمة تميز بشدة هذا الديالكتيك الثالث من ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية الذي يظل طابعه الفاصل مسيطراً.

من أجل أن نجد مرشدنا في هذه المرحلة من استقصائنا الأنطولوجي فإننا نستند إلى الملاحظات التي ألحقناها لتوّنا بالتأكيد على أولية هذا الديكالتيك. لقد كنا أولاً أبرزنا انتماءه إلى الخطاب عينه من الدرجة الثانية الذي ينتمي إليه ديالكتيك العينه والغير (الآخر) الذي افتتحه أفلاطون في حواراته المسماة «ميتافيزيقية». إن الطابع الذي يمكن أن نسميه تأملياً لديالكتيك [36] الهوية الذاتية والغيرية قد أعلن عن نفسه أولاً ثم أسقط نفسه استعادياً على اللحظتين الأخريين للاستقصاء الأنطولوجي. إننا نفاجئ هنا إذاً هذا الطابع ومكان مصدره. بعد ذلك كنا قد أعلنّا

استباقاً الطابع التعددي الدلالات للغيرية الذي يتضمن كما قلنا، بأن الآخر (autre) لا يختزل بآخرية الغير (autrui) كما يعتقد بسهولة الكثيرون ويسلمون بذلك كأمر مكتسب سلفاً. إن هذه النقطة الثانية تستحق منا تفسيراً. إنها تنتج من حني الديالكتيك الشهير للعينه (du même) وللآخر نتيجة الاتصال بتأويلية الذات. في الواقع فإن قطب العينه هو أول من يفقد مواطأته(*) (univocité) بتكسّره حين كان خط التقسيم الفاصل بين الذاتية والعينية يخترق المتطابق (identique). إن المعيار الزمني لهذا الانقسام وهو التكافؤ (valence) المزدوج للديمومة في الزمان حسبما يشير إلى جمود الـ«عينه» أو إلى المحافظة على الذات للهوية الذاتية، يستحق أن نذكّر به مرة أخيرة. إن التعددية الدلالية للهوية الذاتية التي نلاحظها أول ما نلاحظ، تستخدم بمعنى معين ككاشف بالنسبة إلى التعددية الدلالية للآخر، الذي يقف في مواجهة العينه، بمعنى الذات ـ عينها.

والحال، كيف يمكننا أن نأخذ بالاعتبار عمل الآخرية في قلب الذاتية؟ هنا يتبدى لنا اللعب بين مستويَي الخطاب ـ الخطاب الفينومينولوجي والخطاب الأنطولوجي ـ أكثر الأمور فائدة، وذلك بفضل القوة الكاشفة التي يثيرها هذا اللعب على المستويين في آن واحد. ولكي نثبت معجمنا فلنقل بأن الضامن الفينومينولوجي للميتا ـ مقولة (ما بعد المقولة) الخاصة بالغيرية هو تنوع تجارب السلبية التي تتشابك بطرق متعددة بالتصرف البشري. إن التعبير «الغيرية» (الآخرية) يظل وقفاً على الخطاب التأملي، في حين أن السلبية تصبح الإقرار نفسه بالغيرية (الآخرية).

إن الفضيلة الأساسية لديالكتيك كهذا هو في منع الذات من

(*) المواطأة أو الاشتراك (univocité) هي عكس الالتباس وتعني المحافظة دوماً على معنى واحد لا يتغير (المترجم).

أن تحتل موقع التأسيس. مثل هذا المنع يناسب تماماً البنية الأخيرة لذات غير مفخمة، كما في فلسفات الكوجيتو، ولا مذلة كما هو الحال في الفلسفات المضادة للكوجيتو. لقد تكلمت في تقديم هذا المصنف على الكوجيتو المحطّم لأعبر عن هذا الوضع الأنطولوجي الغريب جداً. علينا الآن أن نضيف بأنه الآن موضع إقرار هو نفسه محطم، بمعنى أن الآخرية المتصلة بالذاتية لا يقر بها إلا في تجارب متفرقة بحسب تنوع بؤر الغيرية (الآخرية).

وبهذا الصدد فإني أقترح كفرضية عمل ما أدعوه الركيزة المثلثة للسلبية، وبالتالي للآخرية. أولاً السلبية كما تختصرها تجربة الجسم الخاص، أو بالأحرى كما سنقول، بعد قليل الجسد، بما هو واسطة بين الذات وعالم مأخوذ هو نفسه بحسب الدرجات المتغيرة لسهولة سلوكه أو قابلية تحقيقه، وبالتالي بحسب غرابته/ غريبيته étrang(èr)eté. ثم بعد ذلك السلبية التي تتضمنها علاقة الذات مع «الغريب» بالمعنى الدقيق للآخر غير الذات، وبالتالي الغيرية (الآخرية) الملازمة للعلاقة البينذاتية. وأخيراً السلبية الأكثر اختباء، سلبية العلاقة بين الذات والذات عينها والتي هي الضمير بمعنى الكلمة الألمانية Gewissen (الوجدان الأخلاقي) لا الكلمة Bewusstsein (الوعي النفسي). حين نضع بهذه الطريقة الضمير ثالثاً بالنسبة إلى السلبية ـ الآخرية للجسد الخاص وكذلك إلى الغير (الآخر) فإننا نبرز التعقيد غير العادي والكثافة العلائقية للميتا ـ مقولة (ما بعد المقولة) للآخرية. وفي المقابل فإن الضمير يسقط في ما بعد على كل تجارب السلبية التي وضعت قبله كل قوة إقراره، لما كان الضمير من أوله إلى آخره هو كذلك إقرار.

ملاحظة أخيرة قبل أن أبدأ الاستقصاءات التي تتطلبها هذه الحقول الثلاثة: إنّ الأمر لا يتعلق بإضافة مستوى واحد أو مستويين أو ثلاثة مستويات إلى المستويات التي سبق وقطعناها ـ الألسني والعملي، والسردي والأخلاقي ـ ولكن إبراز درجة

السلبية المُعاشة الخاصة بهذه المستويات المختلفة للتجربة، والتالي التعرف إلى نوع الغيرية (الآخرية) التي تقابله على المستوى التأملي النظري.

أ) الجسم الخاص أو الجسد

مع هذه الصورة الأولى للسلبية ـ الغيرية (الآخرية) فإن الإحالة من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا هي الأسهل للتنفيذ. إن الطابع الغامض لظاهرة الجسد الخاص كنا قد عرفناه في مناسبات ثلاث على الأقل، خلال دراساتنا السابقة.

كان ذلك أولاً أثناء تحليل ستراوسن لهذا الخاص الأساسي الذي هو الشخص: لقد تساءلنا عندها: كيف يمكن محمولات نفسية ومادية متباينة أن تسند إلى كيان واحد بعينه، إن لم يكن الجسم البشري هو في آن معاً أحد الأجسام وجسمي أنا؟ ولقد اكتفينا عندها بأن نعتبر أن التأكيد الذي يقول بأن الأشخاص هم أيضاً أجساد هو مجرد قيد لغوي حين نتكلم على الأشياء كما نفعل دوماً. ونحن لم نتوانَ عن القول بأن الأشخاص إن كانوا أجساماً كذلك فلأن كل شخص هو بالنسبة إلى ذاته جسده الخاص به. إن الأخذ بعين الاعتبار هذا الافتراض المسبق يتطلب منا بأن نقيم تنظيم اللغة على التركيب الأنطولوجي لهذه الكيانات [370] المسماة الأشخاص.

إن الانتماء المزدوج للجسد الخاص إلى مملكة الأشياء ومملكة الذات قد فرض نفسه مرة ثانية في المناقشة مع دافيدسون: كيف يمكن العمل أن يشكّل، في الوقت عينه، حدثاً في العالم حين يعتبر هذا العالم مجموع ما يحصل، وأن يشير بطريقة إسناد ذاتية إلى صانع هذا الحدث، إن لم يكن هذا ينتمي إلى العالم وفقاً لحال تكون الذات فيه مكوّنة لمعنى هذا الانتماء نفسه. إن الجسد الخاص هو الموقع عينه ـ بالمعنى الأقوى

للتعبير ـ لهذا الانتماء الذي بفضله تستطيع الذات أن تضع خاتمها على هذه الأحداث التي تشكل الأفعال.

إن مسألة الهوية الشخصية التي حملها بارفيت إلى النقطة القصوى من الرهافة قد وضعت أخيراً أمام البحث من جديد هذه الإشكالية عينها للجسد الخاص، حين كان علينا ربط المعايير الجسدية والنفسية للهوية ـ استمرارية النمو وديمومة الطبع، والاستعدادات والأدوار والتعرف إلى الهوية ـ بالمحافظة على ذات تجد مرساها في الجسد الخاص.

غير أن فينومينولوجيا السلبية لا تتخطى المرحلة الضمنية التي أثرناها عدة مرات، إلا حين تبرز أمامنا. في هذه الظاهرة الشاملة للرسوّ سمة مميزة لم تأخذها تحاليلنا السابقة في الاعتبار، ألا وهي الألم. إن التلقي، التأثر، يتبدّى بمعنى ما بكامل بُعده السلبي حين يصبح التألم. بالطبع نحن لم نتوقف، طيلة هذه الدراسات، عن التكلم على الإنسان الممارِس والمتألّم. بل إننا مرات عدة مشينا على طريق هذا الترابط الأصلي بين الممارسة العملية والتألم. وهكذا فحين عالجنا الهوية السردية لاحظنا أن فضيلة القصة أنها تصل الفاعلين بالمتلقّين للفعل في تشابك عدة قصص من قصص الحياة. غير أن علينا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، وأن نأخذ بعين الاعتبار أشكالاً خفية للتألم: عدم القدرة على السرد، ورفض السرد، والتشديد على ما لا يروى، وهي ظواهر تذهب إلى أبعد من الأحداث الطارئة التي تستعاد دوماً لصالح المعنى عن طريق استراتيجية الحبكة. حين ناقشنا، في دراسة سابقة موقع القاعدة الذهبية في الأخلاق، بان لنا عدم التساوي الأساسي الملازم للتفاعل العملي الناتج من واقع وجود فاعل يمارس سلطته على آخر يعامل هذا الأخير على أنه مجرد متلقٍّ للعمل الذي يقوم به هو نفسه. ولكن علينا هنا أيضاً أن نذهب أبعد من ذلك، وصولاً إلى حد أشكال احتقار الذات وكره الآخر حين يفوق

[371] التألم الوجع المادي. ومع تخفيض سلطة التصرف التي يعيشها المرء كتخفيض للمجهود المبذول من أجل البقاء والعيش تبدأ مملكة الألم الفعلية. إنّ معظم هذه الآلام يذيقها الإنسان للإنسان. وهذا ما يجعل الجزء الأهم من الشر في العالم ينتج من العنف الذي يمارسه البشر فيما بينهم. هنا تتقاطع السلبية الخارجة من الميتا ـ مقولة (ما بعد المقولة) للجسد الخاص مع السلبية الخارجة من الميتا ـ مقولة للآخر: إن سلبية تألُّم الذات ـ عينها لا يعود من الممكن تمييزها عن سلبية الكائن ـ الضحية التي يعانيها الآخر غير الذات. إن تحويل الناس إلى ضحايا (victimisation) يبدو عندها وكأنه الوجه الآخر للسلبية التي تضفي الحداد على «مجد» العمل.

ولكي نمفصل تأملياً نظرياً نمطية الغيرية (الآخرية) التي تقابل هذه السلبية، علينا أن نمنح ميتا ـ مقولة الجسد الخاص حجماً يوازي الحجم الذي يعطيه التألم للمتلقّي. في عملية ديالكتيك لاذع بين البراكسيس (العمل والممارسة) والباثوس (pathos) (التلقي والألم) يصبح الجسد الخاص العنوان الرمزي لتحقيق واسع يتخطى الخاصويتي المحضة (simple mienneté) المتعلقة بالجسد الخاص والتي تشير إلى كل الحلقة الحميمة للسلبية، وبالتالي للغيرية (الآخرية) التي يشكل هو مركز ثقلها. ومن هذا المنظور علينا أن نتصفح كل العمل المفهومي الذي أنجز منذ الرسائل الكلاسيكية حول الانفعالات والأهواء مروراً بمين دي بيران، وصولاً إلى تأملات غبريال مارسيل وميرلو ـ بونتي وميشال هنري (Michel Henry) حول التجسد والجسد، والحياة العاطفية، والتعلق بالذات. إني لن أقوم بهذا العمل هنا وسأكتفي بإثارة بعض النقاط.

أود في بداية هذه الجولة السريعة أن أفي ذلك الذي افتتح ورشة الجسد الخاص حقه، وهو مين دي بيران: لقد أعطى بعداً

أنطولوجياً مناسباً لاكتشافه الفينومينولوجي حين فصل مفهوم الوجود عن مفهوم الجوهر وألحقه بمفهوم الفعل. القول «أنا موجود»، يعني القول «أنا أريد، أنا أتحرك، أنا أفعل»[37].

[372] والحال أن الإدراك المتميز من كل تمثيل مموضع يشمل، في مدار اليقينية عينها، الأنا الفعالة الممارسة ونقيضها الذي هو أيضاً تكملتها، السلبية الجسدية. مين دي بيران هو كذلك أول فيلسوف يدخل الجسد الخاص داخل منطقة اليقينية غير التصورية (لا تقدم على التصور). إن هذا الإدخال للجسد الخاص يمثل درجات متزايدة للسلبية. في الدرجة الأولى يشير الجسم إلى المقاومة التي ترضخ أمام المجهود. وهذا بالنسبة إلى مين دي بيران يشكّل المثل النموذجي الاستبدالي، ذلك أن المجهود جاء ليشغل مكان الانطباع والإحساس عند هيوم وكاندياك (Candillac) أن البنية العلائقية للأنا محتواة بأكملها داخل هذا المجهود، الذي يشكل مع المقاومة وحدة لا تنقسم. إن الجسم يتلقى هناك الدلالة التي لا تتزعزع بأنه جسدي مع تنوّعه الحميم وامتداده الذي لا يختزل بأي تمدد متخّيل أو متصوّر، وكتلته وثقله. وهذه هي التجربة الأولى (princeps)، تجربة «الجسم الإيجابي الفعال» الذي تمثله السعادة ورشاقة الجسم الراقص الطيع المنقاد أمام الموسيقى وحدها. درجة ثانية من السلبية تمثلها تقلبات الأمزجة الرعناء ـ الانطباعات باليسر أو العسر التي يرصد مين دي بيران بقلق حركاتها في دفتر يومياته: السلبية هنا تصبح الغريب والمعادي[38].

---

(37) يعرض ج. روميير ـ ديربي وجهة نظر توليفية للثورة الفكرية التي قام بها مين دي بيران وذلك في كتابه المعنون: Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale* (Paris: Seghers, 1974).

(38) لقد لاحظ الشارحون بأنه عند مين دي بيران نفسه لا تتمشى تجربة الانطباعات السلبية كثيراً مع تجربة المقاومة التي ترضخ. لقد فتش ميشال هنري في كتابه: Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1965); =

وثمة درجة ثالثة للسلبية تدل عليها مقاومة الأشياء الخارجية، بالملامسة النشطة الإيجابية التي تشكل امتداداً للمجهود تدل الأشياء على وجودها الذي لا يرقى إليه الشك مثله مثل وجودنا؛ هذا الوجود يعني المقاومة، وهكذا فإن حساً واحداً يعطي أكبر يقين للوجود الخاص وأكبر يقين للوجود الخارجي. ومع تنوع درجات سلبيته يتبدّى الجسد الخاص الوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم(39).

إن المعلّم الثاني والأهم على الطريق المؤدي من فلسفة المجهود عند مين دي بيران إلى الفلسفات الثلاث الكبرى للجسد [373] الخاص التي سميتها سابقاً، والتي أكتفي بإحالة القارئ إليها، يوجد من دون أدنى شك في فينومينولوجيا هوسرل. بمعنىً ما فإن مساهمته لما يجب أن ندعوه أنطولوجيا الجسد هي أهم من مساهمة هيدغر. مثل هذا التأكيد يشكل في اللحظة الأولى نوعاً من المفارقة. وذلك بصفة مزدوجة: أولاً، إن التمييز الحاسم بين الكلمتين الألمانيتين Leib (جسد) وKörper (الجسم) اللتين علينا ترجمهتما بجسد (chair) وجسم(*) (corps) يحتل في كتاب هوسرل **تأملات ديكارتية** موقعاً استراتيجياً؛ وبفضله يجب ألا يكون هذا التمييز إلا مجرد مرحلة في اتجاه تكوين طبيعة مشتركة، أي مبنية

= في نظرية هوسرل حول التوليفات السلبية مفتاح العلاقة بين ما يدعوه مين دي بيران جسداً إيجابياً فعالاً وجسداً سلبياً. إن نظرية مين دي بيران حول العادة تأتي لتدعم مثل هذا الحل.

(39) سنتساءل في ما بعد إن كانت مثل هذه الخارجانية للأشياء المادية مكتملة من دون شهادة آخرين غيري، التي تغير مركز العالم وتنتزعه من مثل هذا النوع من الخاصويتي التي بفضلها تلحق الملامسة الأشياء نفسها بمجهودي.

(*) إن كلمة chair تعني «جسم» الإنسان، مع كل ما يحمل من غرائز وشهوات وضعف، والكلمة من أصل ديني مسيحي وتعني الجسد بما هو نقيض للروح. الضعف مقابل القوة، كما أن النسبة جسداني ضد الروحاني. في حين أن كلمة جسم (corps) ليس لها من دلالة شهوانية أو معيارية (المترجم).

على أساس بينذاتي. وهكذا فإن مفهوم الجسد لم يُعَدَّ إلا ليجعل من الممكن قران جسد بجسد آخر، وعلى هذا الأساس فإن طبيعة مشتركة يمكنها أن تتشكل: وفي النهاية، فإن هذه الإشكالية تظل بالنسبة إلى استهدافها الأساسي، إشكالية تكوين كل حقيقة واقعة في الوعي وبواسطته، هذا التكوين الداعم لفلسفات الكوجيتو التي تخلينا عنها نهائياً منذ التقديم الذي كتبناه لمصنفنا هذا. عند هذا الحد يمكننا أن نعتقد أن فلسفة الوجود - في - العالم التي نقرأها في كتاب هيدغر **الوجود والزمان** تقدم لنا إطاراً مناسباً أكثر من أجل أنطولوجيا الجسد، وذلك بفضل القطيعة نفسها التي يقيمها مع إشكالية التكوين المبنية على قصدية الوعي؛ والحال إننا هنا أمام الوجه الثاني للمفارقة، لأسباب يجب أن تقال، فإن كتاب **الوجود والزمان** لم يترك مجالاً لأنطولوجيا الجسد لتنطلق وتنتشر، وعند هوسرل بالضبط، وفي كتابه المكرس بشكل علني جداً من أجل تجديد المثالية الترنسندنتالية (المتعالية) نجد المشروع العام الواعد لأنطولوجيا الجسد والذي يشير إلى إدخال الفينومينولوجيا التأويلية إلى سجل أنطولوجيا الغيرية (الآخرية).

إنّ القطبية جسم/ جسد تدين للوضع الاستراتيجي الذي تحتله في المحاجّة داخل كتاب **تأملات ديكارتية** براديكالية اختلافها[40]. إننا هنا داخل أنانوية حازمة، ولسنا داخل فلسفة

---

(40) إن ديديه فرانك (Didier Franck) قد عاد إلى ما قبل كتاب *Méditations cartésiennes* لهوسرل في كتاب: Didier Frank, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Editions de Minuit, 1981).

وهو يؤكد بأن موضوعة العطاء المتجسد (donation incarnée) أو بالألمانية Leibhaft (الجسدانية) تشكل منذ كتاب *Les Idées... I* [ترجمة ريكور إلى الفرنسية] السابقة التي لا بد من المرور بها لإشكالية الجسد: «إن العطاء المتجسد (الجسداني) الذي يحدد البداهة البينية بشكل عام (قبل كل نقد، وبالتالي قبل كل مشكلة متعلقة باليقينية مثلاً) علينا ألا نأخذه على أنه استعارة وكلام مجازي وطريقة كلام، وسمة خاصة بأسلوب هوسرل» (المصدر المذكور، ص 19). إن موضوعة التجسد تكون بهذا الشكل قد سبقت موضوعة الجسد.

ذات. وبالضبط فإن الصعوبات الناجمة عن مثل هذه الأنانوية هي [374] صعوبات التمييز بين الجسد والجسم. علينا أن نضيف بأن هذه الموضوعة تفرض نفسها، وذلك ليس بسبب «أنا أستطيع» أو «أنا أتحرك»، على الرغم من أن هذا البُعد ليس غائباً، ولكن بسبب صلة على صعيد الإدراك. وفي هذا تظل موضوعة الجسد في كتاب **تأملات ديكارتية** في خط leibhaft selbst (معطى الجسدانية عينها) المتبع في الكتابات السابقة. إن كان التحرك قد أُخذ بعين الاعتبار فإن ذلك قد حصل لأني أستطيع أن أغيّر من منظوري المدرك وبالتالي أن أتحرك.

إني لا أناقش هنا مفهوم الغريب الذي يسميه هوسرل الغريب الأول في الذات، أي الأنا الأخرى، لأعرف إن كان لا يستحوذ منذ البداية على التماس التفرد الخاص الذي ادّعى الاختزال النهائي الذي حصل في التأمل الرابع أنه كان قد عزله[41]. سنعود فنلتقي بهذه الصعوبة حين سنمضي إلى القطب الثاني للغيرية (الآخرية). وهو بالضبط قطب الغير بما هو غريب. إنّ ما يجب أن يسترعي انتباهنا الآن هو ضرورة التمييز بين الجسد والجسم إن كنا نريد أن نتوصل إلى اشتقاق نوع واحد من الأنا الآخر (alter ego) انطلاقاً من الأنا. وبتعابير أخرى فإن ما له معنى بالنسبة إلينا هو إنتاج هذا التمييز نفسه في هذه اللحظة الحاسمة من مشروع إقامة الطبيعة الموضوعية على أساس البينذاتية (intersubjectivité): أن تفشل فيومينولوجيا التكوين في أن تأخذ بعين الاعتبار فينومينولوجيا غيرية (آخرية) الغريب فهذا أمر، ولكن علينا في المقابل إن كان من أجل تكوين ذاتية غريبة أن نشكّل فكرةَ خاصٍّ يكون بالضبط الجسد في اختلافه مع الجسم، فهذا أمر آخر: وهو ما يهمنا هنا.

(41) انظر تحليلي للتأمل الخامس من كتاب *Méditations cartésiennes*، في:
Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1980).

أنا كجسد، قبل تشكيل الأنا الآخر، هذا ما تتطلب منا استراتيجية التكوين البينذاتي للطبيعة المشتركة أن نفكر فيه. إننا ندين بتشكيل المفهوم الأنطولوجي للجسد لمبادرة مستحيلة، وهنا تكمن المفاجأة الإلهية. فكما نعلم، إن القرار المنهجي يقوم على الاختزال إلى الخاص بنا (le propre) حيث تستبعد كل المحمولات الموضوعية التي تدين بوجودها إلى البينذاتية. الجسد يتبين لنا أنه قطب المرجعية لكل الأجسام المتعلقة بهذه الطبيعة الخاصة[42].

[375] فلنترك جانباً اشتقاق الأنا الآخر عن طريق اقتران جسد بآخر، ولنتوقف أمام السمة الفينومينولوجية للجسد التي تشير إليه كنموذج استبدالي (paradigme) للغيرية (الآخرية). إن الجسد هو أكثر شيء خاص بي منذ الأصل، وهو بين كل الأشياء أقرب شيء لي، واستعداده للإحساس يتجلى بامتياز بالملمس، كما عند مين دي بيران، كل هذه السمات الأولية تجعل من الممكن أن يكون الجسد عضو الإرادة والسند للحركة الحرة، غير أننا لا نستطيع أن نقول إنها تشكل موضوع خيار أو إرادة. أنا بما أنا هذا الرجل: هذه هي الغيرية (الآخرية) الأولى للجسد بالنسبة إلى كل مبادرة. الغيرية (الآخرية) تعني هنا الأولية بالنسبة إلى كل هدف انطلاقاً من هذه الآخرية أنا أستطيع أن «أسود على». غير أن الأولية ليست السيادة، أن الجسد يسبق أنطولوجياً كل تمييز بين

(42) إني أستشهد بالترجمة التي يقترحها د. فرانك للنص الحاسم: «بين الأجسام المدركة والتي من هذه الطبيعة، أجد، في تمييز وحيد من نوعه، جسدي [meinen Leib]، أي إنه الجسم الوحيد الذي ليس مجرد جسم، ولكن بالضبط إنه جسد، الغرض الوحيد داخل غطائي المجرد في هذا العالم الذي أضيف إليه، تمشياً مع تجربتي، حقولاً من الأحاسيس، وهذا في حالات مختلفة من الانتماء (حقل الأحاسيس اللمسية، حقل الحار والبارد إلخ.)؛ إنه الغرض الوحيد الذي أسود عليه أحكمه وأسيطر عليه مباشرة، وبشكل خاص، أسيطر على كل عضو فيه». المصدر نفسه، ص 93-94.

الإرادي واللاإرداي. يمكننا بالطبع أن نصفه بالجملة «أنا أستطيع»، ولكن بالضبط أنا أستطيع لا تشتق من «أنا أريد»، بل تعطيها جذرها. الجسد هو مكان كل التوليفات السلبية التي تشاد عليها التوليفات الفعالة والتي نستطيع أن نطلق عليها وحدها اسم نتاجات (Leistungen): إنه المادة (الهيولى hylé) التي تتجاوب مع كل ما يمكن أن نسميه هيولى في كل غرض نلمحه أو نتصوره. وباختصار فإنه أصل كل «تغيير حاصل في الخاص بي»[43] من كل ما قلناه نستطيع أن نستنتج بأن الذاتية تتضمن غيرية (آخرية) «خاصة»، إن جاز التعبير، والجسد هو سندها[44]. بهذا المعنى، فإنه حتى لو استطاعت غيرية الغريب ـ وهو عمل مستحيل ـ أن تشتق من دائرة الخاص، فإن غيرية الجسد ستظل سباقة لها.

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو معرفة ما إذا كان الاكتشاف الكبير لهوسرل الذي يثبته تمييزه بين الجسد والجسم، يمكن أن يفصل عما كنا قد أسميناه دوره الاستراتيجي في الفينومينولوجيا المتعالية (الترنسندنتالية) زمن كتابة **تأملات ديكارتية**. إني أعتقد ذلك. وإلى جانب القضية التي سنعود إليها لاحقاً وهي اشتقاق وضع الغريب انطلاقاً من دائرة الخاص، على أساس التوليف السلبي (الجامد) المنقطع النظير الذي يشكله القران بين الأنا والأنا الآخر، فإننا نستطيع أن نعثر بين مخطوطات هوسرل التي لم تنشر بعد على استقصاءات ومعالجات تختص بالاختلاف بين الجسد والجسم والعلاقة بينهما، وهي مستقلة نسبياً عن إشكالية التكوين البينذاتي للطبيعة المشتركة. إن ما قيل حول التمييز [376] بين الهنا والهناك بما هما غير قابلين للاختزال إلى أي تحديد

(43) «تغيير الخاص»: هو عنوان أحد فصول كتاب ديدييه فرانك، (المصدر نفسه، ص 109 وما يليها).

(44) إن التعبير الذاتية يظهر مرتبطاً بالتعبير العطاء الخاص في الفقرة 46 من كتاب *Méditations cartésiennes* (استشهد به فرانك في المصدر نفسه، ص 111).

للمكان عن طريق مَعْلم موضوعي، ينتمي بامتياز إلى هذه الأنطولوجيا الفينومينولوجية للجسد. إننا نجد في هذه النصوص المكرسة إلى لا ـ فضائية الجسد الموضوعية صدى لم نكن نتوقعه لأفكار فتغنشتاين حول عدم انتماء الذات الفاعلة لنسق أغراضها وحاجياتها، وحول تضمينات هذه المفارقة بما يخص مفهوم المرسى الذي التقينا به باكراً في طريق دراساتنا. إنّ القول بأن الجسد هو هنا بشكل مطلق وبالتالي مغاير لكل إحداثيات (coordonnées) هندسية، يساوي القول إنه ليس في أي مكان في تعابير الفضاء الموضوعي. وكذلك فإن الهناك حيث يمكن أن أكون إن انتقلت ـ بغضّ النظر عن السؤال لمعرفة بأي معنى الهناك بالنسبة إليّ يمكن «أن تشبه الهنا بالنسبة إلى الآخر» ـ لها الوضع عينه من المغايرة الذي للهُنا وهي نتيجة ملازمة لهذا الأخير. وعلى نموذج مشكلة تحديد مكان الجسد، هناك مشاكل أخرى متعلقة بالفضاء الأصلي للجسد يمكن أن تطرح. ومن بين هذه المشاكل فإني أختار تلك التي لها صلة بالعالم المحيط بنا، بما هو نتيجة متلازمة مع الجسم ـ الجسد. إن ما نقرأ في الصفحات غير المنشورة لهوسرل حول العالم بما هو طريق سالكة يكمل لحسن الحظ ما عرضناه لتونا حول الفضاء الداخلي بمعنى ما للجسد. وكذلك فإن الملاحظات حول اللمس بما هو الصورة الأولى للحس تعيد الحياة إلى إشكالية مين دي بيران حول الوجود ـ المقاومة، وتدعونا لأن ننقل التشديد إلى القطب العالم في قضية فضاء الجسد. وكما أثبت ذلك جان ـ لوك بوتي (Jean-Luc Petit) في مصنفه الذي استشهدنا به عدة مرات فحول هذه العلاقة السابقة للألسنية (للكلام) القائمة بين جسدي المتجمع في مكان واحد بذاته، وعالم سهل البلوغ، أو العكس أمام الـ «أنا أستطيع»، يجب أن يشاد في النهاية علم دلالة للفعل لا يضيع في التبادل الذي لا ينتهي لألعاب اللغة.

فقط حين تتحرر أنطولوجيا الجسد بقدر المستطاع من إشكالية التكوين التي كانت تتطلبها وهنا المفارقة، يمكننا عندئذ أن نواجه المفارقة المعكوسة وهي المفارقة التي طرحتها نظرية ستراوسن حول الخواص الأساسية: وهي ليست ماذا يعني أن يكون جسم معين هو جسمي أنا أي أن يكون جسداً، ولكن أن يكون الجسد كذلك جسد بين الأجساد. هنا تجد الفينومينولوجيا حدّها الأقصى، على الأقل تلك التي تريد أن تشتق الأوجه الموضوعية للعالم من تجربة أولية لا تُمَوضِع (non objectivante)، عن طريق البينذاتية بشكل أساسي. إن المشكلة التي دعوناها في كتابنا **الزمان والسرد** مشكلة تسجيل الزمان الفينومينولوجي في الزمن الكوزمولوجي (الكوني) تجد هنا سلسلة [377] من المشاكل المعادلة لها: فكما أن علينا اختراع التقويم من أجل ربط الآن المُعاشة مع لحظة معينة، واختراع الخارطة الجغرافية من أجل ربط الهنا الجسدية الشهوانية مع مكان معين، وتسجيل اسم العلم ـ اسمي الخاص بي أنا ـ في سجلّ الأحوال الشخصية، كذلك فإنه لا بد لنا، كما يقول هوسرل نفسه من أن نعولم (mondanéiser)(*) الجسد كي يظهر كجسم بين الأجسام. هنا فإن غيرية الآخر بما هو غريب، آخر غيري أنا، تبدو وكأن عليها، ليس فقط أن تتشابك مع آخرية الجسد الذي أنا هو، بل أن تعتبر، على طريقتها، بأنها سابقة لكل اختزال إلى الخاص

(*) اشتقّت الفينومينولوجيا الألمانية من كلمة Welt (عالم) فعلاً جديداً، وكذلك فعل أتباعها الفرنسيون مع كلمة monde فاشتقوا فعل **mondifier** وفعل **mondanéiser** وهما غير الفعل الشائع mondialiser والذي منه كلمة mondialisation (العولمة). أما نحن فكنا، منذ سنة 1988 (في العدد الرابع من مجلة **العرب والفكر العالمي**، ص 5، الصادرة عن مركز الإنماء القومي، بيروت) قد اشتققنا من الاسم عالم فعل عولَم تلبية للمعنى الوجودي والفينومينولوجي للكلمة، وهو اكتشاف وجود العالم، وأنه يحوينا ولا سبيل للخروج منه، وقلنا التعولم كي نميز هذه المفردة من العولمة، التي راجت أخيراً كفمهوم اقتصادي وسياسي (المترجم).

(au propre)[*]. ذلك أن جسدي لا يظهر كجسم بين كل الأجسام إلا بقدر ما أنا نفسي آخر بين كل الآخرين، في تصور للطبيعة المشتركة نُسجت على ما يقول هوسرل داخل شبكة البينذاتية ـ وهي على عكس ما كان يتصوره هوسرل، أصبحت مولدة على طريقتها، للهوية الذاتية. ولأن هوسرل فكر الآخر غيري فقط كأنا أخرى، ولم يفكر إطلاقاً الذات كآخر لذا فإنه لا يملك جواباً للمفارقة التي يختصرها السؤال: كيف نفهم أن يكون جسدي هو كذلك جسم؟

أَوَليس علينا إذاً أن نحوّل نظرنا نحو كتاب **الوجود والزمان** لهيدغر كي نقيم أنطولوجيا للجسد تأخذ بعين الاعتبار كذلك حميمية الجسد لذاته وانفتاحه على العالم؟ هنا نصل إلى الوجه الآخر للمفارقة التي أثرناها قبلاً، والقائلة بأن هوسرل وليس هيدغر هو الذي فتح الطريق أمام هذه الأنطولوجيا على الرغم من أن الإطار العام الفكري للوجود والزمان يبدو ملائماً أكثر لمثل هذا المشروع، حين وضع البنية الحاوية ـ للوجود ـ في ـ العالم بدل مشكلة تكوين العالم في الوعي وعن طريقه، وحين سمى دازاين، الوجود ـ هنا، الموجود الذي لا ينتمي إلى مجموع الموجودات المعطاة والقابلة للتصرف بها، ألم يحرر هيدغر مبدئياً إشكالية الجسم الخاص من تجربة الاختزال إلى الخاص، داخل الاختزال العام لكل موجود «مسلّم بوجوده»؟ حين يتقدم تراجعياً من معنى التعولم (mondanéité) الحاوي إلى معنى «في» ألم يشر إلى المكان الفلسفي للجسد؟ بل أكثر من ذلك، ألم يفرد مكاناً للعاطفة (Befindlichkeit) (الحالة النفسية) أكثر بكثير من كل علم

(*) هذا يعني باختصار مبسّط بأنه ليس لي من جسم خاص بي، ولا من أنا خاصة بي ولا من طبيعة تخصني وحدي قبل المرور بالآخر الغريب عني. أسبقيته هي نقطة الانطلاق التي لا تختزل لذا تبقى (المترجم).

نفس للانفعالات، وذلك في التكوين الوجوداني للهنا [هنا الوجود ـ هنا الذي هو الإنسان][45]؟ ألم يدرك، في قلب كل تأثر وانفعال [378] الواقع المرصوص في استحالة الخروج من وضع لم يدخله أحد على الإطلاق، إذ إن الولادة نفسها، التي تتكلم عنها حنة أرندت بشكل جيد جداً، ليست بالمعنى الحقيقي تجربة الدخول في العالم، بل هي تجربة كوني سبق فولدت ووجدت نفسي وقد كنت هنا؟

من كل هذه المقدمات يمكننا أن نستنتج بأنه إن كانت هناك مقولة وجودانية مناسبة بشكل خاص لاستقصاء حول الذات كجسد فهي مقولة الوجود ـ المرمي، المُلقى ـ هنا. وعلينا أن نقبل بأن مثل هذا التعبير لا يوحي بأي سقوط انطلاقاً من مكان آخر معين، على طريقة الغنوصية[*]، ولكن الوقائعية التي ينطلق منها الدازاين ليأخذ على عاتقه عبء نفسه ـ وهكذا فإن طابع حمل الوجود يعني مباشرة تسليم الأمر للذات عينها، وبالتالي الانفتاح الذي

(45) بمعنىً ما فإن نظرية هيدغر حول الانفعالات يمكن أن تؤوّل على أنها تتويج لمشروع مين دي بيران. إن تحليلية الدازاين تنتقل مباشرة لتعالج ما ظل عند مين دي بيران على السطح الخارجي لتحليل المجهود، وهو الاعتراف بالوجود الخارجي كمقاومة للأشياء في تجربة الملامسة الفعالة. وبالفعل فعند مين دي بيران يجب المرور أولاً بالرابط الذي يشد المجهود إلى المقاومة، قبل طرح التجربة اللمسية للواقع وذلك على حافة تجربة الجسم الفعال، المحايث للأنا المريدة. حين أعطى هيدغر لكل التحليل الوجودانية «الوجود ـ في ـ العالم» فإنه قد فتح الطريق أمام أنطولوجيا للجسد حيث تفتح هذه أمامنا التفكير فيها ليس فقط كتجسيد «للأنا موجود»، ولكن كتوسط عملي لهذا الكائن في العالم الذي هو كل واحد منا، في كل مرة. إن هذا التلاقي بين الجسد والعالم يسمح لنا بأن نفكر في الأنماط السلبية حقاً لرغباتنا وأمزجتنا كإشارات أو عوارض وعلامات للطابع العرضي لاندماجنا في العالم. انظر: الفقرة 29 من: Heidegger, *Etre et temps.*

(*) الغنوصية مذهب انتشر مع القرون الأولى للمسيحية، وكان يقوم أساساً على الادعاء بأنه يعرف كل شيء بالتمام عن الحقيقة الإلهية، وهذه المعرفة هي طريق الخلاص (المترجم).

بفضله كل الأنغام العاطفية تقول في وقت واحد حميمية الوجود ـ هنا (الإنسان) مع ذاته، والطرق المختلفة لظهور العالم. إن مفهوم المشروع ـ المُلقى بل والساقط ـ أو الهابط، بحسب الترجمة الفرنسية التي يقترحها مارتينو ليقول ما قاله هيدغر بالكلمة الألمانية ـ **Verfallen** يحمل بالفعل إلى المفهوم غرابة التناهي البشري، بما هو أمر قد طبع بخاتم التجسد، وبالتالي ما ندعوه نحن هنا الغيرية (الآخرية) الأولى، كي نميزها من غيرية الغريب. بل يمكننا أن نقول بأن الضم في وجودانية واحدة لكل من العاطفة، ولطابع الحمل الثقيل للوجود، وكذلك لمهمة واجب الإنسان بأن يوجد، يعبّر بأقرب ما يمكن عن مفارقة وجود غيرية (آخرية) مكوّنة للذات، وهو بهذا يعطي للمرة الأولى كل زخم التعبير: «الذات عينها كآخر» وكل قوته.

ومع ذلك، وعلى الرغم من إيجاد جهاز مفهومي ملائم من أجل إعداد أنطولوجيا للجسد، علينا أن نقر بأن هيدغر لم يعد مفهوم الجسد كوجوداني مستقل. لهذا الصمت أرى أسباباً عدة: الأول يختص بما يمكن أن نسميه التحريض الفينومينولوجي لأنطولوجيا الدازاين. بسبب التشديد المفرط على الخوف[46]، وفي النهاية على القلق المتأتي من الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت، ألا نهمل الدروس التي تستطيع فينومينولوجيا التألم أن تعلّمنا إياها بطريقة أفضل؟ إنّ مثل هذا الأمر قد تحقق فقط عند [379 ميشال هنري. بعد ذلك، إن نحن التزمنا الحدود التي رسمتها أنطولوجيا الوجود ـ في ـ العالم فإننا نستطيع أن نتساءل إن كانت فينومينولوجيا الفضاء التي بدأها هوسرل جيداً قد وجدت عند هيدغر الاهتمام الذي تستحقه. بالطبع إن الفقرة 24 لكتاب **الوجود والزمان** مكرسة خصيصاً إلى فضاء الدازاين وتبرز عدم إمكانية

(46) المصدر نفسه، الفقرة 30.

اختزال مثل هذه الفضائية إلى الفضاء الهندسي، بما هو نسق لأماكن مختلفة. عندها، لماذا لم ينتهز هيدغر الفرصة كي يعيد تأويل المفهوم الهوسرلي للجسد (Leib)، الذي لم يكن يجهله، بتعابير تحليلية الدازاين؟ إن الإجابة التي يمكننا أن نعطيها عن هذا السؤال ربما كانت تطال الأهم: كما توحي بذلك الفقرات السابقة المكرسة لفضائية العالم ـ «جو العالم المحيط بنا» في ترجمة مارتينو(*) ـ فإن البعد الفضائي للوجود ـ في ـ العالم يبدو مهتماً بشكل أساسي بالأشكال غير الأصيلة للانهمام، من المؤكد أن فضائية الدازاين ليست فضائية موجود ـ تحت ـ التصرف، لا بل ولا فضائية موجود ـ في ـ تناول ـ اليد، غير أن فضائية الدازاين لا تنفصل وتبرز بعد مخاض طويل إلا على خلفية فضائية الأشياء المتاحة والمتوفرة لنتصرف بها. إن كانت موضوعة التجسد قد كتمت إن لم تكن قد كبتت في كتاب **الوجود والزمان**، فإن ذلك يعود من من دون شك إلى أنها بدت تابعة كثيراً للأشكال غير الأصيلة للانهمام أو فلنقل لانشغال البال الذي يجعلنا نميل إلى أن نؤوّل أنفسنا بحسب مواضيع انهمامنا[47]. عندها يمكننا أن

(*) حين صدر سنة 1927 أشهر كتب هيدغر *Etre et temps* كان يحوي مقدمة وقسمين، وكان بمثابة المجلد الأول لكتاب سيصدر قريباً مجلده الثاني، غير أن مثل هذا المجلد الثاني لم يصدر. وللكتاب في الفرنسية ترجمات ثلاث، الأولى صدرت سنة 1964 وكانت بقلم اثنين هما رودلف بوهيم (Rudolphe Boehm) وألفونس دي فالنس (Alphonse de Waelhens)، ولم تتضمن سوى مقدمة والقسم الأول، أي إنها كانت مجلداً أول سيتبعه مجلد ثان يغطي القسم الثاني من النص الأصلي الألماني. غير أن ذلك لم يحصل، وانتظر القارئ الفرنسي أكثر من عشرين سنة إلى أن صدرت الترجمة الثانية الكاملة للكتاب سنة 1986، وهي بقلم فرنسوا فيزان، وقد أثارت لغطاً كثيراً، فجاءت بعدها سنة 1989 ترجمة ثالثة وهي ترجمة مارتينو التي يشير إليها غالباً ريكور، غير أن هذه الترجمة خارج التداول التجاري، أي إنها ليست للبيع في المكتبات (المترجم).

(47) إن ما قيل حول إعادة تأويل الانفعالات في الكتاب الثاني من مصنف أرسطو *Réthorique* ـ **الخطابة** بحسب الترجمة العربية القديمة ـ يذهب في هذا =

نتساءل إن لم يكن نشر إشكالية الزمانية، المنتصرة في القسم الثاني من كتاب **الوجود والزمان**، هو الذي منع من إعطاء الفرصة لفينومينولوجيا الفضائية الأصيلة، وبالتالي لأنطولوجيا الجسد للظهور، كما لو كانت الزمانية هي الموضوعة الحصرية لتأمل في الوجود الأصيل، وكما لو أن الصفات الأصيلة للفضائية عليها أن تشتق في النهاية من صفات الزمانية. يمكننا أخيراً أن نتساءل إن كان هيدغر قد تنبه إلى كل الموارد التي تختزنها فلسفة وجود تضع [380] متعالي الفعل مكان متعالي (ترنسندنتال) الجوهر، كما تتطلب ذلك فينومينولوجيا الممارسة والتألم. هذه الملاحظة الأخيرة تقيم جسراً بين أفكار هذا القسم وأفكار القسم السابق لهذه الدراسة. إن كل جبهة أنطولوجيا الهوية الذاتية هي التي عليها أن تتحرك بحسب الأبعاد الثلاثة للغيرية.

ب) غيرية الغير (آخرية الآخر)

إنَّ الدلالة الثانية التي تظهر فيها ميتا ـ مقولة (ما بعد مقولة) الغيرية ـ غيرية الغير ـ ملتحمة التحاماً شديداً بنمطيات السلبية التي التقتها التأويلية الفينومينولوجية للذات طيلة الدراسات السابقة، بالنسبة إلى علاقة الذات مع الآخر غير الذات. ديالكتيك جديد للعينه وللآخر ـ تثيره هذه التأويلية التي تقرر، بطرق متعددة، بأن الآخر هنا ليس فقط مجرد المقابل للعينه، بل إنه ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه. وفي الواقع، فعلى الصعيد الفينومينولوجي الفعلي، هناك

= الاتجاه: «ليس من قبيل الصدفة إن كان أول تأويل تقليدي نسقي للانفعالات لم يحصل في إطار «علم النفس». إن أرسطو يدرس الانفعالات في الكتاب الثاني من *Réthorique* **(الخطابة)**. إن البلاغة يجب أن تفهم على عكس الاتجاه التقليدي لمفهوم البلاغة على أساس أنها ميدان مدرسي ـ كما لو كانت أول تأويلية نسقية للحياة اليومية لوجودنا ـ واحدنا ـ مع ـ الآخر»؛ Heidegger, Ibid. [139]; trad. Martineau, p. 116, et Ibid., traduit par F. Vezin (Paris: Gallimard, 1986), p. 183.

طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها ويرسم بالضبط الاختلاف بين الأنا التي تقيم وتتثبت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من خلال هذه التأثيرات عينها.

ليس هناك من تحليل من تحليلاتنا إلا وكانت فيه هذه السلبية النوعية للذات المتأثرة بالآخر غير الذات. منذ الصعيد الألسني فإن تسمية الذات للمتكلم كانت متشابكة، كي نستعمل تعبيراً مألوفاً في معجم هوسرل، مع التخاطب، وبفضل هذا فإنَّ كل متكلم يتأثر بالكلمة الموجهة له. وبالتالي فإن الإصغاء إلى الكلمة المتلقاة قد أصبح يشكل جزءاً لا يتجزأ من الخطاب بما أن هو نفسه موجّه إلى. . .

في المرحلة الثانية من عملنا، فإن التسمية الذاتية للفاعل الحقيقي للفعل كانت قد بانت لنا بأنها لا تنفصل عن الإسناد الذي يقوم به آخر الذي يسميني في حالة نصب مفعول به كصانع لأفعالي. في هذا التبادل بين الإسناد بصيغة المخاطب والتسمية الذاتية يمكننا أن نقول بأن الاستعادة التفكرية لهذا الكائن ـ المتأثر بالإسناد الذي ينطق به الآخر متشابك بالإسناد الحميم للعمل إلى الذات ـ عينها. إن هذا التشابك يُعبّر عنه على الصعيد الصرفي النحوي بطابع كل الصيغ (صيغة المتكلم والمخاطب والغائب) التي تأخذها الذات التي تتنقل بين كل الضمائر. [الذات تعني أنا أو أنت أو هو إلخ.]. إنّ تأثر الذات بالآخر غير الذات هو الركيزة لهذا التبادل المنظم بين مختلف الضمائر المنفصلة.

إن هذا التبادل عينه بين الذات المتأثرة والآخر المؤثر هو الذي يحكم على الصعيد السردي تماهي قارئ القصة بالأدوار [381] التي تقوم بها شخصيات مكتوبة في غالب الأحيان بصيغة الغائب، وذلك حين تدخل هذه الشخصيات في صياغة حبكة القصة، في وقت واحد، مع الأحداث المروية. إن المطالعة، بما هي المحيط

الذي يتم فيه تحويل عالم القصة ـ وبالتالي عالم الشخصيات الأدبية كذلك ـ إلى عالم القارئ، تشكّل مكاناً ممتازاً وصلة ممتازة لتأثر الفاعل القارئ. إننا نستطيع أن نقول بأن الكاثارسيس (التطهير) الذي يحصل للقارئ، وأنا هنا استعين بحرية ببعض مقولات علم جمال التلقّي عند هـ. ر. جوس (H. R. Jaus)، لا يتم إلا إذا انبثق أستيسيس (aesthesis) (حس) مسبق يحوّله صراع القارئ مع النص إلى (بوييزس) شاعرية[48]. يبدو واضحاً بأن تأثر الذات بالآخر غير الذات يجد في القصص الخيالية وسطاً ممتازاً من أجل إجراء التجارب الفكرية التي لا تستطيع العلاقات «الحقيقية» للتخاطب والتبادل أن تغيّبها. على العكس من ذلك فإن تلقّي المصنفات القصصية يساهم في التكوين الخيالي والرمزي للتبادل الفعلي للكلام والعمل. وهكذا فإن الكائن ـ المتأثر على الحال القصصية يتداخل في الكائن ـ المتأثر للذات على الحال «الحقيقية».

وأخيراً، فإنه على الصعيد الأخلاقي يأخذ تأثر الذات بالآخر السمات النوعية التي تنتمي إلى المستوى الأخلاقي الفعلي، وكذلك إلى المستوى الأخلاقي الواجبي الموسوم بالإلزام. إن التعريف نفسه الذي اقترحناه للأخلاق ـ العيش الجيد مع الآخر، ومن أجله في مؤسسات عادلة ـ لا يمكن تصوره من دون أن يتأثر مشروع العيش الجيد بالرعاية التي نقوم بها ونتلقاها كذلك: إن ديالكتيك تقدير الذات والصداقة، قبل أي اعتبار متعلق بعدالة التبادل يمكن أن يكتب كاملاً من جديد بتعابير ديالكتيك العمل والتأثر. من أجل أن يكون المرء «صديق ذاته» ـ بحسب الفيلاوتيا (صداقة الذات) (philautia) الأرسطية ـ عليه أن يكون

(48) H. R. Jauss «La Jouissance esthétique: Les Expériences fondamentales de la poièsis, de l'aisthèsis et de la catharisis,» dans: *Poétique*, no. 39 (Paris: Editions du Seuil, 1979).

قد سبق له ودخل في علاقة صداقة مع الآخر، كما لو كانت الصداقة للذات عينها تأثيراً ذاتياً مترابطا ترابطاً وثيقاً مع التأثر بالغير الصديق ومن أجله. بهذا المعنى فإن الصداقة تغني عن العدالة، بما أنها فضيلة «من أجل الآخر» بحسب كلمة أخرى لأرسطو. إن المرور من الأخلاق إلى أخلاق الواجب ـ من الخيار بالعيش الجيد إلى أمر الإلزام ـ كان قد حصل في الدراسة التالية تحت شعار القاعدة الذهبية (**للإنجيل**) التي اعتقدنا أننا نفيها كل حقها حين أعطيناها ميزة إدخال الوصية إلى المفصل عينه للعلاقة غير المتكافئة بين العمل والتلقي (الخير الذي تريد أن يُصنع لك، والشر الذي تكره أن يصنع لك). إن التصرف والتلقي المتألم يبدوان بهذا الشكل وقد توزعا بين مشاركين مختلفين: الفاعل والمنفعل (المتلقي أو المفعول به) وهذا الأخير يبدو وكأنه الضحية [382] المحتملة للأول. ولكن وبسبب قابلية قلب الأدوار فإن كل فاعل هو المفعول به للآخر. ولما كان متأثراً بالسلطة عليه التي يمارسها بحقه الآخر، لذا فإنه يتحمل مسؤولية عمل وُضع مباشرة تحت قاعدة المعاملة بالمثل التي تحولها قاعدة العدالة إلى قاعدة المساواة. ونتيجة لذلك فإن جمع كل من المشاركين لدوري الفاعل والمتلقي، هو الذي يجعل شكلانية الأمر القاطع المطلق تتطلب «مادة» تعددية للفاعلين المتأثرين كل واحد منهم بدوره بعنف ممارس بصورة متبادلة.

إن السؤال المطروح هنا هو معرفة أية صورة جديدة للغيرية (الآخرية) يتطلبها هذا التأثر الذي تتلقاه الهوية الذاتية، من قبل الآخر غير الذات، وتلازماً مع ذلك أي ديالكتيك للعينه والغير (الآخر) يلبي مطلب فينومينولوجيا للذات متأثرة بالآخر غير الذات.

أود أن أبرهن بشكل جوهري بأنه من المستحيل أن نبني من طرف واحد هذا الديالكتيك، سواء حاولنا مع هوسرل بأن نشتق

الأنا الآخر من الأنا، أم إننا قبلنا مع إ. ليفيناس بأن نحتفظ للآخر بالمبادرة الحصرية تحميل الذات المسؤولية. إن تصوراً متقاطعاً للغيرية (الآخرية) يظل هنا في انتظارنا كي نتصوره ويعطي بالتناوب الاهتمام الذي يستحقه لكل من أولية تقدير الذات وأولية استدعاء الآخر لنا أمام العدالة. إن موضع الرهان هنا، كما سنرى، هو صياغة للغيرية (الآخرية) تكون متجانسة مع التمييز الأساسي بين فكرتين لما هو عينه، العينُه كهوية عينية والعينه كهوية ذاتية. هذا التمييز الذي قامت على أساسه كل فلسفتنا حول مذهب الهوية الذاتية.

لن نعود ثانية إلى تفحص التأمل الديكارتي الخامس (لهوسرل) عند النقطة التي تركناه فيها مع الاختزال إلى حلقة الخاص، هذا الاختزال الذي ندين له ببداية أنطولوجيا الجسد، من دون أن نكون قلقين مسبقاً لمعرفة ما إذا كان الاختزال إلى الخاص يمكن أن يفكر به بطريقة غير ديالكتيكية، أي من دون التدخل المتزامن (الحاصل في آن واحد) للغريب. طبعاً هوسرل يعرف مثل كل الناس بأننا لسنا وحدنا وأننا ننكر وحدتنا (عزلتنا) المتعالية (الترنسندنتالية) لسبب بسيط هو أننا نسميها، ونتوجه بها إلى شريك في خطاب **التأملات** (كتاب هوسرل). مثل كل واحد منا، إنه يفهم، قبل كل فلسفة، كلمة الآخر كتعبير دال على آخر غيري أنا. بعد قولنا هذا فإن التأمل الخامس ينطلق من الجرأة المنجزة في التأمل السابق والتي تؤكد بأن الأنا المتأمل يختزل المعرفة المشتركة إلى وضع الفكرة المسبقة، وبالتالي فإنه يعتبرها لا تستند إلى أي أساس[49]. إن المتأملة تبدأ إذاً بأن توقف كل [382]

(49) إن التأمل الرابع يقول عن الأنا إنها «إن كانت سلبية أو فعالة فإنها تعيش في كل الحالات التي يعيشها الوعي (...) ومن خلال هذه الحالات فإنها ترتبط بكل الأقطاب ـ الموضوعات». انظر: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes,* =

ما تدين به التجربة العادية للآخر، وبالتالي بأن تجعله بأكمله إشكالياً، وذلك من أجل تمييز ما يتطلب، داخل هذه التجربة المختزلة إلى حلقة الخاص، من وضع الآخر أن يكون يقينياً بقدر ما هو يقيني وضعها هي نفسها. إن حركة الفكر هذه يمكن تماماً مقارنتها بالشك المغالي عند ديكارت، غير أنها لا تستند إلى أية فرضية لوجود روح خبيث شرير، بل إنها تقوم على عملية غريبة عن أي ريبة يومية: إنها فعل فلسفي من عائلة الأفعال المؤسسة. والحال، كما سنرى بعد قليل فإن، إمانويل ليفيناس قد استهل مفهومه للغيرية (الآخرية) الجذرية، بمغالاة مماثلة، ولكن في الاتجاه المعاكس. أما بالنسبة إلى الأبوخية(*) التي يمارسها هوسرل هنا، داخل الأبوخية العامة التي تدشن الفينومينولوجيا، فمن المفترض أن تترك بقية لا تدين بشيء إلى الآخر، وهي حلقة الخاص (du propre) التي تنتمي إليها أنطولوجيا الجسد التي

= *introduction à la phénoménologie*, traduit par G. Peiffer et E. Lévinas (Paris: Vrin, 1953), p. 56.

وبالتالي فإن تعيين الأفكار كأفعال واللعبة التي تحصل من جراء ذلك بين السلبية والفعالية هما ما يفردن (singularisent) مبدئياً الأنا. أضف إلى ذلك أن الأنا في التأمل الرابع يتبين أنها الركيزة (الجوهر) لكل استعداداتها واقتناعاتها وخصائصها الثابتة، أي باختصار لكل ما يسمى منذ أرسطو (hexis, habitus)، (ملكات أو عادات)، ومن هنا فإن الأنا تملك أسلوبها وهو طبع شخص معين. وبشكل أساسي أكثر فإن الأنا هي ما تنتمي إليه كل الأفكار، بالمعنى الأعم للكلمة، وتتكون من كل متعاليات (transcendences) نمطيات داخلانيتها. عندها، فإن الأنا تسمح بأن يفكر فيها كمونادة (monade) [وحدة جوهرية بسيطة مدركة] والفينومينولوجيا كعلم أنانوية متعالية (ترنسندنتالية).

(*) أبوخية (épochè) كلمة يونانية تعني التوقف أو تعليق الحكم، وقد استعملتها في القديم المدرسة الشكوكية لتوقف كل حكم أخير على الأشياء سلباً أو إيجاباً، أما عند هوسرل فهي الخطوة الأولى في منهجية الاختزال الفينومينولوجي. والتوقف عن الحكم هنا يكون أولاً بأن أضع العالم الخارجي بين قوسين، كي أحجم عن إصدار أي حكم عن الوجود الموضوعي لهذا العالم، كي أصل إلى العالم المعيوش، عالم الوعي المحض (المترجم).

تكلمنا عليها سابقاً. علينا الإلحاح: إن حلقة الخاص هنا تدين كلية، بالنسبة إلى معناها، إلى الإقدام على الاختزال في الاختزال. إن الطريق الوحيدة التي بقيت عندها مفتوحة هي في تكوين معنى الآخر «في» معنى الأنا و«انطلاقاً» منه. سنقول بعد لحظة بأي اكتشاف فينومينولوجي نحن ندين لمثل هذه المحاولة الجريئة، وهذا الاكتشاف يساوي تمرداً حقيقياً بالنسبة إلى كل مشروع تكويني، إن كانت كلمة تكوين تعني تأسيساً في داخلي وبواسطتي. غير أن علينا القول قبل ذلك بأن كل الحجج التي تطمح بأن تكوّن الآخر داخل حلقة الخاص وانطلاقاً منها هي حجج تدور في الحلقة المفرغة، ومن دون شك لأن تكوين الشيء يبقى بشكل مضمر النموذج لهذا التكوين.

إن الآخر مفترض مسبقاً منذ البداية، وتثبت ذلك مرة أولى الأبوخية التي يبدأ بها التحليل: بطريقة أو بأخرى، كنت قد عرفت بأن الآخر ليس أحد مواضيع (objets) أفكاري، ولكنه مثلي، فاعل حقيقي للفكر، وأنه يدركني أنا نفسي كآخر غيره هو؛ وأننا معاً نستهدف العالم كطبيعة مشتركة، وأننا معاً أيضاً، نبني مجموعات [38] أشخاص قادرة على أن تتصرف بدورها على مسرح التاريخ كشخصيات من درجة عليا. هذه الفحوى للمعنى تسبق الاختزال الخاص. ثم إن افتراض وجود الآخر مسبقاً موجود مرة ثانية، وإنْ بشكل مخفيّ أكثر، في تركيب المعنى عينه: حلقة الخاص. في الفرضية التي أكون فيها أنا وحدي فإن هذه التجربة لا يمكن أن تصبح قادرة على الشمولية من دون معونة الآخر الذي يساعدني على جمعي لذاتي وتثبيتي ومحافظتي على إبقائي داخل هويتي(50). حلقة الخاص هذه التعالي (الترنسندنس)، وقد اختزل إلى المحايثة،

(50) إن تصوراً قائماً على التحليل النفسي مثل تصور هاينز كوهت (Heinz Kohut) الذي أطلق عليه اسم تحليل ـ الذات (self-analysis) يؤكد تماماً ما ذهبنا إليه، فمن دون مساندة أغراض ـ الذات (self-objects) (بالمعنى الذي =

يستحق أقل بكثير أن يدعى عالماً. إن كلمة عالم لا تدل بعد على شيء قبل تكوين طبيعة مشتركة. وأخيراً وقبل كل شيء فإن جسمي الخاص بي، جسدي لا يمكن أن يستخدم كأول حدّ للماثلة والتشبيه في عملية تحويل تماثلي، إن لم يكن قد اعتبر كجسم بين الأجسام. هوسرل نفسه يتكلم هنا عن تعولم (mondanéisation) أتماهى به بأحد أشياء الطبيعة وهو الجسم المادي. هذا التعولم يقوم على تشبيك حقيقي أصيل أرى نفسي كشيء من أشياء العالم. بهذا الواقع ألا تكون اللعبة كلها قد تمتّ؟ أن يكون جسدي هو أيضاً جسم، ألا يتضمن هذا بأنه يبدو كذلك في أعين الآخرين؟ فقط جسد (بالنسبة إليّ) الذي هو جسم للغير (للآخر) يمكن أن يلعب دوراً كأول حد للمماثلة للتحويل التماثلي من جسد إلى جسد.

ومع ذلك، وبمفارقة شبيهة بالمفارقة التي أثرناها في القسم السابق، فإن فشل تكوين الآخر بما هو تكوين ينتمي إلى طموح التأسيس المميز لفينومينولوجيا متعالية ذات طابع أنانوي نهائي، قد كان المناسبة لاكتشاف أصيل مواز لاكتشاف الاختلاف بين الجسد والجسم، وهو في كل حال متناسق مع هذا الاكتشاف، أي مع طابع المفارقة لنمطية عطاء الآخر: إن القصديات التي تستهدف الآخر بما هو غريب، أي كآخر غيري أنا، تتخطى دائرة الخاص، مع أنها تتجذر فيها.

لقد أعطى هوسرل اسم تقدمة أو إهداء (apprésentation) لهذه الهبة ليقول من جهة أولى بأنها على خلاف التصور أو التمثيل (représentation) عن طريق الإشارة أو الصورة فإن هبة [385]

= يعطيه التحليل النفسي للعبارة)، فإن الذات ستفتقد تماسكها وثقتها بنفسها، وتقديمها لنفسها، وباختصار ستنقصها «النرجسية» الحقيقية. وبتعبير آخر فإن الجسد الذي تتهدده التجزئة، يحتاج إلى عون الآخر ليتعرف على هويته هو. وينتج من هذا بأن الجسد يبقى أبداً «متكوناً غير مكتمل»؛ انظر: Frank, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*, p. 130.

الغير هي هبة حقيقية، ومن ناحية ثانية فإنها على خلاف الهبة الأصلية المباشرة للجسد إلى ذاته عينها فإن هبة الآخر لا تسمح بأن يعيش المرء معيوشات الآخر، وبهذا فإنه لا يمكنها على الإطلاق أن تتحول إلى عرض أو عطاء (présentation) أصلي. ولقد قيل هذا أيضاً عن الذاكرة: إن سلسلة ذكريات الآخر لا تأخذ إطلاقاً مكانها داخل سلسلة ذكرياتي الخاصة بي. بهذا المعنى فإن الفارق لا يمكن أن يلغى بين عرض معيوشي وإهداء معيوشك.

إلى جانب هذه الصفة السلبية المزدوجة، يضيف هوسرل السمة الإيجابية التي تشكل استكشافه الحقيقي. فهو يقول بأن الإهداء (التقدمة) يقوم على «تحويل إدراك حسي خارج من جسدي»[51]، وبتعبير أدق «بفهم تماثلي» مركزه جسم الآخر وقد أدركته حسياً هناك: فهم بالتماثل بفضله يدرك جسم الآخر كجسد تماماً مثل جسدي. يمكننا أن نتساءل مع د. فرانك «بفضل ماذا جسم قابع هناك، يتمثل أمامي بما هو جسم كتعالٍ محايث، يمكنه أن يستقبل معنى الجسد، وبفضل هذا المعنى يقدم أو يهدي (apprésenter) أنا أخرى تعاليها هو من نظام أعلى»[52]. في حقيقة الأمر فإن إدراك الجسم الذي هناك كجسد هو التقدمة بعينها. إن بحثنا هنا عن حجة فإننا لن نجد سوى دائرة مفرغة: إن التقدمة تفترض بنفسها وجودها المسبق نفسه، وبهذا فإنها لا تشكّل فقط مفارقة بالنسبة إلى تكوين أي شيء، بل كذلك لغزاً لا نستطيع إلا أن نديره في كل الاتجاهات. هل نتقدم خطوة واحدة حين نصف إدراك الجسم الذي هناك كجسد بأنه إقران؟ طبعاً ثمة فكرة جديدة ندخلها هنا وهي فكرة تكوين زوج بربط جسد بآخر.

---

(51) انظر: Husserl, Ibid., parag. 50.

(52) المصدر نفسه، ص 125.

إننا نفهم جيداً بأنه فقط أنا متجسدة أي أنا في جسمها الخاص بها تستطيع أن تشكل زوجاً مع جسد أنا أخرى. ولكن ماذا يعني تشكيل زوج؟ هل سنشدد على التشابه الذي يتضمنه مفهوم الإقران. إن هذا العمل مشروع تماماً شرط أن نميز التحويل التماثلي من كل استعمال استدلالي للمقارنة، وبهذا الصدد فإن التقدمة لا تختلف عن الإدراك بالإشارة أو الصورة، وكذلك عن الحدس الأصلي، ولكن أيضاً عن كل استدلال نستطيع بواسطته أن نستنتج مثلاً من تشابه موضوعي بين التعابير تشابهاً بين معيوشات نفسانية(53)، إن علينا بالأحرى أن نقرب الإدراك التماثلي من [386] «توليفات سلبية» إن كان لا يجوز أن نعتبره استدلالاً: إن التحويل الذي يشكّل بفضله جسدي زوجاً مع جسد آخر هو عملية سابقة للتفكير، وسابقة لأي حكم حملي، غير أن الأمر عندئذ يتعلق بتوليفة سلبية لا مثيل لها ـ التوليفة الأكثر بدائية ربما والتي نجدها متشابكة مع كل «التوليفات السلبية» الأخرى. أضف إلى ذلك أن تشبيه حد بآخر، كما يتضمنه الإدراك التماثلي، يجب تصحيحه عن طريق فكرة وجود عدم تساوٍ أساسي مرتبط بالفارق الذي تحدثنا عنه قبلاً بين التقدمة والعرض الأصلي، إن الإقران لن يستطيع على الإطلاق أن يجعلنا نعبر الحاجز الذي يفصل التقدمة عن الحدس، وهكذا فإن مفهوم التقدمة (الإهداء) يمزج بطريقة فريدة التشابه وعدم التساوي.

عندئذٍ نتساءل: ماذا كسبنا بإدخالنا مفاهيم التقدمة، والإدراك

(53) بهذا الصدد فإن الدور الذي ينوطه هوسرل بالإدراك الملازم للمخططات الإجمالية ليس علينا أن نفهمه بتعابير استدلال يستنتج من تلازم العروض تلازم الإهداءات؛ الأمر يتعلق بالأحرى بعلاقة قرائنية، حيث يتم التأويل بطريقة مباشرة، كما لو كانت قراءة عوارض. إن أسلوب التأكيد الذي تنتمي له هذه القراءة للقرائن يعود إلى الخطاب عينه الذي يكون بصيغة لا . . . ولا . . . المميز للتقدمة: لا حدسَ عطاءٍ أصلياً ولا استدلالاً منطقياً.

التماثلي والإقران هذه؟ إن لم تكن تستطيع أن تقوم مكان تكوين في الأنا وانطلاقاً منه، فإنها تستخدم على الأقل للإحاطة بلغز يمكننا تحديد موقعه: إن نوع التعدي على حلقة الخاص الذي تشكّله التقدمة (الإهداء) لا قيمة له إلا داخل حدود تحويل للمعنى: إن المعنى أنا يتحوّل إلى جسم آخر الذي، بما هو جسد، يأخذ كذلك معنى أنا. ومن هنا فقد جاء التعبير المطابق تماماً والقائل الأنا الآخر بمعنى «الجسد الخاص الثاني»[54]. إن التشابه وعدم التساوي يختصان بالمعنى أنا وبالمعنى الأنا الآخر. حين نعتبر اكتشاف هوسرل داخل هذه الحدود فإنه لا يمحى. سنرى بعد قليل أنه لن يأتي بكل ثماره إلا حين يكون منسجماً مع الحركة الآتية من الآخر نحوي. ولكن إن كانت هذه الحركة الثانية لها أولويتها في البُعد الأخلاقي، فإن حركة الأنا نحو الأنا الآخر تحتفظ بأولويتها في البعد المعرفي. في هذا البعد يكون التحويل التماثلي الذي يبرزه هوسرل عملية أصلية منتجة بمقدارها تنتهك برنامج الفينومينولوجيا نفسه بانتهاكها تجربة الجسد الخاص. فإن كانت لا تخلق الغيرية (الآخرية)، المفترضة مسبقاً دوماً، فإنها تعطيها دلالة نوعية وهي أن الآخر ليس محكوماً عليه بأن يظل غريباً، ولكنه يمكن أن يصبح شبيهي، أي أن يصبح واحداً مثلي يقول «أنا» مثلما أفعل أنا. إن التشابه [387] المبني على قران جسد بجسد يأتي ليختزل مسافة ويزيل فارقاً في المكان نفسه الذي يقيم فيه عدم تساوٍ. مثلي تعني هنا: مثلي أنا الآخر يفكر ويريد ويستمتع ويتألم. إن اعترض أحد وقال بأن تحويل المعنى لا ينتج معنى الآخر في التعبير الأنا الآخر ولكنه ينتج معنى الأنا، فعلينا أن نجيب بأن الحال كذلك في البعد المعرفي. المعنى أنا في التعبير الأنا الآخر هو المعنى الذي

(54) Frank, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*, p. 135.

افترضنا وجوده المسبق في كل دراساتنا المتعلقة بالتسمية الذاتية لأي شخص آخر غيري أنا، وذلك في اللغة، والعمل، والقصة، وتحمّل التبعة الأخلاقية. إن هذا التحويل للمعنى، في حده الأقصى، قد يتخذ صورة استشهاد بفضله يصبح التعبير «يفكر» «تفكر» يعني: «يقول في قلبه/ تقول في قلبها: أنا أفكر». هنا تكمن معجزة التحويل التماثلي.

هنا يتقاطع ثانية التحويل التماثلي مني إلى الآخر مع الحركة المعاكسة من الآخر إليّ. يتقاطع معها ولكنه لا يلغيها، هذا إن لم يكن يفترض وجودها مسبقاً.

هذه الحركة من الآخر نحوي هي التي يرسمها بلا كلل كل عمل إمانويل ليفيناس. في أصل هذه الحركة هناك قطيعة. وهذه القطيعة تحصل في نقطة تمفصل فينومينولوجيا وأنطولوجيا «الأجناس الكبرى». وهنا جنس الـ«عينُه» والغير أو الآخر. لهذا السبب فقد احتفظنا لهذه الدراسة بلقائنا مع مصنفات إمانويل ليفيناس. وبالفعل، فإن هذه المصنفات موجهة من الناحية النقدية ضد تصور يقيم التطابق لهوية العينُه يقابله من الجهة الأخرى آخرية الآخر، وذلك على صعيد من الراديكالية، بحيث إن التمييز الذي أقيمه أنا بين نوعين من الهوية، هوية الذاتية وهوية العينه، لا يعود من الممكن أخذه بعين الاعتبار: وبالطبع ليس ذلك بسبب ناتج عن إهمال فينومينولوجي أو تأويلي، بل لأن عند إ. ليفيناس هوية العينه مرتبطة تماماً بأنطولوجيا الشمولية التي لم تستوعبها أبحاثي، بل إنها لم تصادفها في طريقها. وينتج عن ذلك أن الذات غير المميزة من الأنا، لا تؤخذ بمعنى التسمية الذاتية لفاعل لخطاب أو عمل أو قصة أو التزام أخلاقي. إن مطمحاً يسكنها وهو أكثر راديكالية من طموح فخته (Fichte) وهوسرل من بعده إلى إقامة تكوين كلي (كوني) وتأسيس ذاتي جذري، وهذا المطمح يعبّر عن

إرادة إقفال، أو بتعبير أدق يعبّر عن حالة انفصال تجعل من الغيرية (الآخرية) تتساوى مع الخارجانية الجذرية.

بأية طريقة نستطيع أن نقول بأن هوسرل معنيّ بأثر هذه القطيعة؟ بهذا، وهو أن الفينومينولوجيا وموضوعها الأكبر القصدية يعودان إلى فلسفة التمثيل أو التصور، وهي بحسب ليفيناس لا يمكن أن تكون إلا مثالية ومتوحدانية. إن تصور شيء هو تشبيهه بالذات، وإدخاله في الذات، وبالتالي إنكار غيريته (آخريته). [38] والتحويل التماثلي الذي يعدّ المساهمة الرئيسية للتأمل الديكارتي الخامس(55) لا يفلت من حكم التصور هذا. وبالتالي فإن الآخر يشهد لذاته في نظام فكريّ غير معرفيّ. وهذا النظام هو بشكل أساسي نظام أخلاقي. حين يرتفع وجه الآخر في مواجهتي أو أعلى مني فهو ليس مجرد ظهور أستطيع أن أضمه إلى داخل حرم تصوراتي الخاصة بي، بالطبع الآخر يظهر، وجهه يجعله يظهر غير أن الوجه ليس مشهداً، إنه صوت. هذا الصوت(56) يقول لي «لا تقتل». كل وجه هو جبل سيناء يمنع القتل(*). وأنا؟ إن الحركة التي انطلقت من الآخر تنهي مسيرتها عندي: الآخر يكوّنني مسؤولاً أي كقادر على الرد(**). وهكذا فإن كلمة الآخر تأتي لتضع نفسها في أصل الكلمة التي بواسطتها أحمّل نفسي تبعة أصل أفعالي. التحميل الذاتي للتبعة، وهو الموضوع المركزي

---

(55) Husserl, Ibid.

(56) «الوجه يتكلم» مقالة حول الخارجانية، انظر: Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité* (La Haye: M. Nijhoff, 1961), p. 37.

وكذلك «العين لا تلمع إنها تتكلم» (المصدر المذكور، ص 38).

(*) إشارة إلى المكان الذي تلقّى فيه موسى «الوصايا العشر» وفيها وصية لا تقتل (**الكتاب المقدس**، «سفر الخروج،» 20-1، 17) (المترجم).

(**) المسؤول في العربية اسم مفعول من فِعل سأل وهو إذاً من يجب أن يُسأل، أما في الفرنسية فالكلمة مشتقة من فعل رد (répondre) فهو إذاً المكلف بالرد، والمعنى في النهاية واحد، لأن من يُسأل هو نفسه المكلف بالرد (المترجم).

للدراسات الثلاث السابقة، يسجل الآن في بنية حوارية غير متساوية أصلها خارج عني.

إن المسألة التي يثيرها هذا التصور للآخر لا تطرح على مستوى الوصف، الرائع في الواقع، والذي يعود إلى ما يمكن أن ندعو فينومينولوجيا بديلة، تأويلية أخرى يمكننا، إذا احتاج الأمر، أن نضعها في خط امتداد الأخلاق الكانطية. وفي الواقع، وبمعنى معين، نستطيع أن نقول بأن ليفيناس يقطع العلاقة مع التمثيل أو التصور كما فعل كانط حين أبعد العقل العملي عن حكم العقل النظري. ولكن حين كان كانط يضع احترام القانون فوق احترام الأشخاص فإن عند ليفيناس الوجه يفردن الوصية: في كل مرة للمرة الأولى فإن الآخر، هذا الآخر يقول لي: «لا تقتل». إن فلسفة ليفيناس، كما لمّحنا إلى ذلك قبل قليل تنبثق بالأحرى من تأثر بقطيعة تحصل في النقطة التي يتمفصل فيها ما دعوناه لتونا فينومينولوجيا بديلة على تغيير حاصل على «الجنسين الكبيرين» العينه والغيره لأن الـ«عينُه» يعني شمولية وانفصالاً فإن خارجانية الآخر لا تستطيع بعد ذلك أن يعبّر عنها بلغة العلاقة والإضافة. الغير يطلق كل رابطة، بالحركة عينها التي يتخلص فيها اللامتناهي من الشمولية. ولكن كيف يمكننا أن نفكر اللارابطةَ التي تتضمنها غيرية (الآخرية) كهذه في لحظة تطليقها؟

يبدو لي أن أثر القطيعة المتعلق بفكرة الغيرية (الآخرية) المطلقة ينطلق من استعمال للمغالاة جدير بالشك المغالي الديكارتي ومتعارض كلياً مع المغالاة التي وصفنا بها سابقاً الاختزال إلى الخاص عند هوسرل بكلمة مغالاة، ويجب إبراز [389] هذا الأمر بشدة، علينا ألا نفهم صورة من صور الأسلوب البلاغي أو المجاز الأدبي ولكن الممارسة المنسقنة للإسراف في المحاجّة الفلسفية. إنّ المغالاة تبدو بهذا الخصوص الاستراتيجية المناسبة

لإنتاج أثر القطيعة الملحق بفكرة الخارجانية بمعنى الغيرية المطلّقة/ المطلقة (ab-solue).

إن المغالاة تصيب في الواقع في آن معاً قطبي العينُه والآخر. من الرائع حقاً أن كتاب ليفيناس **الشمولية واللامتناهي** يضع في البدء أنا مستسلمة لإرادة تقيم معها حلقة مفرغة، بأن تتماهى معها. وذلك أكثر بكثير مما في كتابه **الزمان والآخر** الذي تكلم على أنا «مثقلة» بالذات[57]، عن أنا ما قبل لقاء الآخر، ونقول بطريقة أفضل قبل احتكاك الأنا بالآخر، أنا مغلقة على نفسها بعناد، مقفلة، منفصلة. إن موضوع الانفصال هذا الذي تغذيه الفينومينولوجيا ـ فينومينولوجيا الأنا النرجسية ـ قد طبعه خاتم المغالاة: هذه المغالاة التي تعبّر عن نفسها في تصريح مثل هذا: «في الانفصال الأنا تجهل الآخر»[58]. لمثل هذه الأنا غير القادرة على الآخر فإن ظهور الوجه (épiphanie) (وهو موضوع فينومينولوجي) يعني خارجانية مطَلّقة/ مطلقة، أي غير نسبية (وهذا موضوع يعود إلى ديالكتيك «الأجناس الكبرى»).

إلى جانب مغالاة الانفصال، من ناحية العينه هناك مغالاة الظهور أو التجلي من ناحية الآخر. الظهور والتجلي يقول شيئاً آخر غير الظاهرة. إن مظهر (apparoir) الوجه يفلت من رؤية الأشكال، بل حتى من السماع الحسي للأصوات. ذلك أن الآخر بحسب كتاب **الشمولية واللامتناهي** ليس بمحاور عادي بل هو شخصية نموذجية استبدالية نمط رجالات القضاء. ما هو مغالٍ هنا هو التأكيد أن الكلمة «هي دوماً معلمة»[59]. المبالغة هي في آن معاً مبالغة العلوّ ومبالغة الخارجانية. العلو: وجه الغير كما قلناه

(57) Lévinas, Ibid., p. 37.

(58) المصدر نفسه، ص 34.

(59) المصدر نفسه، ص 70.

يدعوني كما من جبل سيناء. خارجانية: إن تعليم الوجه على عكس التوليد (maieutique) (طرح الأسئلة السقراطية) في حوار مينون لأفلاطون لا يوقظ أي تذكر (réminiscence)(*). إن الانفصال قد جعل الداخلانية عقيمة. ولما كانت المبادرة تعود كلية إلى الغير، لذلك فإن اللحاق بالأنا عن طريق الأمر يتم بحالة نصب مفعول به ـ وأكرم من حالة ـ وتصبح الأنا قادرة على أن تجيب في حالة النصب أيضاً: «إني هنا[60]!» المغالاة في كتاب **الشمولية واللامتناهي** تبلغ ذروتها في التأكيد على أن التعليم بواسطة الوجه لا يقيم أية أولية لعلاقة نسبة بين الحدود. ليس من بين اثنين يأتي ليخفف من عدم التساوي الكامل بين العينه والآخر. [390]

كتاب ليفيناس **الوجود مختلفاً أو أبعد من الماهية** يزايد في قضية المغالاة إلى حد إعطائها الدرجة القصوى. هناك عمل تحضيري كامل من الهدم يستهلك الآثار الباقية من «التصور» ومن «الموضوع» ومن «قيل» لكي يفتح في ما وراء «القول» عهد «اللاقول». وباسم هذا «اللاقول»: تحميل المسؤولية يتخلص من لغة التمظهر ومن قوله وموضوعه. إن تحميل المسؤولية بما هو لا قول، يأخذ شكل المغالاة في سجلّ مبالغة لم نصل بعد إليها. وهكذا فإن تحميل المسؤولية يعود إلى ماضٍ أقدم من كل ماض يمكن أن نتذكره، وبالتالي من الممكن استعادته في وعي حاضر؛ إن الأمر يعود إلى ما تحت كل بداية، كل أصل (archè): إن «لا

(*) في حوار مينون (Menon) يطرح سقراط الأسئلة على طريقته التوليدية على عبد يافع، فيتمكن هذا من حل مسألة هندسية، من دون معرفة سابقة أو معونة من أحد، فيستنتج سقراط أن العبد هنا تذكر ما كانت نفسه تعرفه في العالم العلوي. نحن هنا أمام صياغة أولى لواحدة من أهم نظريات أفلاطون، وهي أن كل معرفة هي تذكّر. وسيعود إلى تطويرها لاحقاً في حوار فيدروس (المترجم).

(60) مغالاة: «حالة نصب مفعول به التي ليست أي تغيير لحالة رفع فاعل»؛ المصدر نفسه، ص 159.

قول» الأصل يسمى لا ـ أصل (an-archie) (فوضى). إن استذكار الكائن المدعو للحضور يعود كذلك إلى المغالاة، وهو ليس الوجه الآخر لأي نشاط، وبالتالي هناك «مسؤولية لا يبررها أي التزام سابق»[61]. وانطلاقاً من هناك فإن اللغة تزداد إفراطاً: «هوس الآخر»، «اضطهاد يقوم به الآخر»، وأخيراً وقبل كل شيء «استبدال الأنا بالآخر». هنا نصل إلى النقطة القصوى لكل المصنف: «في ظل اتهام الجميع فإن مسؤولية الجميع تصل إلى جد الاستبدال. الذات الفاعلة هي رهينة»[62]. وكذلك «الذاتية في سلبيتها من دون أصل للهوية هي رهينة»[63]. هذا التعبير المفرط بين كل التعابير المفرطة قد ألقي هناك ليمنع كل عودة مخاتلة للتأكيد ـ الذاتي لأية «حرية خفية ومستترة» حتى تحت سلبية الذات المحملة المسؤولية. يبدو لي هنا، أن ذروة المغالاة، تستند إلى الفرضية القصوى ـ بل الفضيحة ـ وهي أن الآخر لم يعد هنا معلم العدالة، كما كان الحال في كتاب **الشمولية واللامتناهي**، ولكنه أصبح المسيء، وبوصفه مسيئاً فإنه يطالَب بالمبادرة التي تصفح والتي تكفّر عن الإساءة. لا شك في أن ليفيناس شاء أن يقود قارئه إلى هذا المكان: «إن مبالغة الافتتاح هي مسؤولية للآخر حتى الاستبدال **من أجل الآخر** الخاصة بالانكشاف، بالظهور للآخر تتحول إلى **من أجل الآخر** الخاصة بالمسؤولية ـ وباختصار هذه هي أطروحة المصنف الحالي»[64]. وبالفعل، هنا فقط نجتاز الهوة القائمة يبين الآخرية والهوية: «علينا أن نتكلم هنا على التكفير (عن الإساءة) كأمر يجمع الهوية والآخرين»[65].

(61) المصدر نفسه، ص 129.
(62) المصدر نفسه، ص 142.
(63) المصدر نفسه، ص 145.
(64) المصدر نفسه، ص 152.
(65) المصدر نفسه، ص 151.

[391] المفارقة هنا هي أن مغالاة الانفصال من ناحية العينُه هي التي تقود في نظري إلى الطريق المسدود مغالاة الخارجانية، من ناحية الآخر، إلا إذا تقاطعت الحركة ـ الأخلاقية بامتياز ـ للآخر نحو الذات، مع الحركة ـ المعرفية، كما قلنا ـ للذات نحو الآخر كما سبق أن قلنا. وفي الواقع فإن ما تجعله مغالاة الانفصال غير قابل للتفكير هو التمييز بين الذات والأنا، وكذلك تشكيل مفهوم للهوية الذاتية محدد بانفتاحه ووظيفته الاستكشافية.

والحال أن موضوع الخارجانية لا يبلغ نهاية مداه وهو إيقاظ جواب مسؤول لنداء الآخر، إلا إذا افترض سلفاً مقدرة على الاستقبال، والتمييز والاعتراف تعود في نظري إلى فلسفة أخرى للعينُه غير الفلسفة التي تجيب عنها فلسفة الآخر. وفي الواقع، إن لم تكن الداخلانية قد تعينت إلا بإرادة الانكفاء والإغلاق وحدها، فكيف يمكنها أن تسمع، في أي حال من الأحوال، كلمة هي في غاية الغرابة عنها، حتى إنها تصبح بمثابة لا شيء في وجود معزول في جزيرة؟ علينا أن نقبل بأن نعطي للذات قدرة على الاستقبال تنتج من بنية تفكرية تعرّف بشكل أصح بمقدرتها على استعادة تموضعات مسبقة، مما تعرّف بانفصال منذ البدء. بل أكثر من ذلك، ألا يجب علينا أن نضيف إلى هذه المقدرة على الاستقبال مقدرة على التمييز والتعرف، لما كانت آخرية الآخر لا تقبل أن تختصر إلى ما يبدو جلياً أنه ليس سوى صورة من صور الآخر، وهي صورة المعلّم الذي يعلّم، ما دام علينا أن نأخذ بعين الاعتبار صورة المسيء في كتاب **الوجود مختلفاً**؟ وماذا يمكن أن نقول عن الغير حين يكون الجلّاد؟ ومن إذاً يميز المعلم من الجلاد؟ المعلم الذي يستدعي تلميذاً من الجلاد الذي يتطلب عبداً فقط؟ أما بالنسبة إلى المعلم الذي يعلّم، ألا يطلب بأن يعترف به، في تفوّقه عينه؟ وبتعبير آخر، ألا يجب أن يصبح الصوت الذي يقول لي «لا تقتل»

صوتي الخاص بي أنا إلى درجة يصير معها اقتناعي الراسخ، هذا الاقتناع الذي يعادل حالة النصب «إني هنا»: مع حالة رفع الفاعل «هنا أقيم أنا»؟ وأخيراً من أجل المرور عبر توسط انفتاح العينه على الآخر واستبطان صوت الآخر في العينه، أفلا يجب على اللغة أن تجلب كل مواردها في الاتصال وبالتالي موارد التبادل والمعاملة بالمثل، كما يشهد على ذلك تبادل الضمائر المنفصلة والمتصلة الذي أشرنا إليه مرات عديدة في الدراسات السابقة، والذي يعكس تبادلاً أكثر راديكالية، وهو تبادل السؤال والجواب حيث لا تتوقف الأدوار عن التبديل؟ وباختصار أفلا يجب أن يكون هناك تحاور يوضع فوق العلاقة الخاصة بالمسافة المطلّقة/ المطلقة بين الأنا المنفصلة والغير الذي يعلّم[66]؟

[39] وأخيراً فإني أرى في موضوعة الاستبدال، حيث تبلغ قوة المغالاة ذروتها، وتعبّر فلسفة الغيرية عن نفسها بأقصى ما فيها من تشدّد، نوعاً من الانقلاب على الانقلاب الذي حصل في كتاب **الشمولية واللامتناهي**. إن تحميل المسؤولية الذي نتج عن استدعاء الغير والذي فُسّر بتعابير السلبية الأكثر شمولية[67]، ينقلب في وثبة نكران للذات حيث الذات تشهد لنفسها بواسطة الحركة نفسها التي كانت وراء استقالتها. وبالفعل فمن هو المهووس بالآخر؟ من هو رهينة الآخر إن لم يكن العينُه الذي لم يعد يعرَّف بالانفصال

(66) انظر: Francis Jacques, *Dialogiques II* (Paris: PUF, 1984).

(67) في الفقرة المكرسة «للفاعل المسؤول الذي لا يمتصه الوجود» في: Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être, ou au delà de l'essence* (La Haye: M. Nijhoff, 1974), pp. 172-173,

نلاحظ ما يلي: «في المسؤولية العينه، الأنا، هي أنا مستحضراً، وقد حُرضّت كشخص لا يمكن استبداله، وبالتالي كشخص متهم كفريد بلا نظير في السلبية القصوى لذلك الذي لا يستطيع أن يتهرب من دون تقصير».

ولكن بضدِّه، وهو الاستبدال[68]؟ إني أجد تأكيداً لهذا التأويل لموضوع الاستبدال في الدور المعطى، تحت مراقبة هذا الموضوع عينه، لمقولة الشهادة[69]. إنا نرى بوضوح لصالح ماذا تتم الشهادة: لصالح المطلق طبعاً وبالتالي الارتفاع، المسمّى «مجد اللامتناهي»، وكذلك الخارجانية ووجهها الذي يشكّل الأثر المتبقي. وبهذا المعنى «ليس هناك من شهادة (...) إلا للامتناهي...»[70]. ولكن من يشهد، إن لم تكن الذات، المتميزة منذ اللحظة عن الأنا، بفضل فكرة تحميل تبعة المسؤولية؟ «إن الذات هي واقع تعريض النفس، تحت ضغط حالة نصب المفعول به الذي لا يمكن حمل عبئه، حيث تتحمل الأنا الآخرين، على عكس يقينية الأنا حين تلتحق بذاتها في الحرية»[71]. إن الشهادة هي إذاً هذه النمطية من حقيقة هذا التعريض الذاتي الذي تقوم به الذات، وهي عكس يقينية الأنا. هذه الشهادة هل هي بعيدة إلى هذا الحد عما دعوناه باستمرار الإقرار؟ بالطبع إن ليفيناس لا يتحدث البتة عن الإقرار بالذات، لأن مثل هذا التعبير سيتهم بأنه يقود إلى «يقينية الأنا». غير أنه يبقى أنه عن طريق حالة نصب المفعول به فإن المتكلم يصبح معنياً بالأمر بطريقة غير مباشرة، وإن حالة النصب لا تستطيع أن تظل بلا شخص «يحمل عبأها»،

---

(68) إن الانقلاب الغريب الذي يحدثه، على صعيد العينه، موضوع الاستبدال يجد تتويجه في الصيغة التي استوقفتنا سابقاً: «علينا التكلم هنا على التكفير عن الإساءة كموحّد للهوية وللآخرية» (المصدر نفسه، ص 151).

(69) إني أكرس تحليلاً مطولاً لمقولة الشهادة عند إ. ليفيناس عن طريق إقامة مواجهة مع هيدغر ومع جان نابير، وهذا التقارب مع الأخير هو من دون شك الأقل توقعاً بين الاثنين، وذلك في مقال لي عنوانه: «Emmanuel Lévinas, Penseur du témoignage,» dans: Emmanuel Lévinas, *Répondre d'autrui: Emmanuel Lévinas (collectif)*, textes réunis par Jean-Christophe Aechlimann (Neuchatel: A La Baconnière, 1989).

(70) Lévinas, Ibid., p. 186.

(71) المصدر نفسه، ص 151.

كي نعود إلى التعبير الذي استشهدنا به قبل قليل، وإلا سحبنا كل [393] دلالة من موضوع الاستبدال عينه، هذا الموضوع الذي يقوم ليفيناس، تحت مظلته، بتحمل عبء الشهادة من جديد.

من هذه المواجهة بين إدموند هوسرل وإمانويل ليفيناس يخرج الاقتراح بأن ليس هناك أي تناقض في قولنا بأن حركة العينُه نحو الآخر وحركة الآخر نحو العينه هما ديالكتيكياً متكاملتان. إن الحركتين لا تلغي إحداهما الأخرى، لأن واحدة تنتشر في البُعد المعرفي للمعنى، في حين أن الأخرى تنتشر في البُعد الأخلاقي للأمر. إن تحميل عبء المسؤولية، بحسب البُعد الثاني، يحيلنا إلى المقدرة على التسمية ـ الذاتية بعد تحويلها، بحسب البعد الأول، إلى كل شخص ثالث نفترض أنه قادر على أن يقول «أنا». هذا الديالكتيك المتقاطع للذات ـ عينها وللآخر غير الذات ألم نكن قد استبقناه في تحليلنا للوعد؟ إن لم يكن هناك آخر يعتمد عليّ فهل أكون أنا قادراً على أن أفي بكلامي وأحافظ على نفسي؟

ج) الضمير

إن اعتبار الضمير ـ بمعنى الكلمة الألمانية Gewissen الوجدان ـ المكان لشكل أصلي للديالكتيك بين الذاتية والآخرية ـ يمثل محاولة مليئة بالفخاخ.

التحدي الأول: إن كانت استعارة الصوت والنداء تضيف بُعداً غير مسبوق إلى المفاهيم التي دارت حولها أبحاثنا عن المفاهيم الأساسية للفلسفة الأخلاقية، فائض المعنى هذا ألا يتجسد بالضرورة في أفاهيم مشكوك في أمرها مثل الضمير المعذب (الإحساس بالخطإ) والضمير المرتاح؟ هذا التحدي يعطينا الفرصة كي نختبر الأطروحة القائلة بأن إقرار الهوية الذاتية لا ينفصل عن ممارسة للريبة.

التحدي الثاني: لو افترضنا أننا استطعنا أن نحرر الضمير من نير الأفكار المسبقة المرتبطة بالضمير المرتاح والضمير المعذَّب فهل سيشير الضمير إلى ظاهرة مختلفة عن الإقرار بالقدرة ـ على الوجود الخاصة بنا؟ إن موضع الرهان هنا في مواجهة هذه النسخة غير الأخلاقية للضمير، سيكون في تحديد بعض الظاهرات بدقة من مثل الأمر أو الدَين التي تبرزها استعارة الصوت.

التحدي الثالث: إن كان الأمر أو الدَين يشكل الافتراض المسبق الأخير للضمير، فهل يعني ذلك أن حصة الآخرية التي نستطيع أن نتبينها هناك هي غير حصة آخرية الآخر؟ هذا مع احتمال أن تكون قد أتت بأشكال لم يعرف استقصاؤنا السابق أن يفيها حقها. وباختصار، ما الذي يشرعن أن نعطي مكاناً ومكاناً مميزاً لظاهرة الضمير، على صعيد الأجناس الكبرى للعينُه والآخر؟

[394] إن التحدي الأول يجبرنا على الدخول في إشكالية الضمير عن طريق باب الريبة (soupçon). وعلينا ألا نأسف لذلك، ما دامت ظاهرة الضمير تحتفظ بقرابة أكيدة مع الإقرار الذي قلنا عنه سابقاً بأنه يمزج الوجود ـ الصادق والوجود ـ الكاذب. إنّ الضمير هو في الحقيقة المكان بامتياز الذي تختلط فيه بشكل حميم الأوهام حول الذات ـ عينها مع صدق الإقرار. إن الريبة تتناول بالضبط ما يسمى فائض المعنى الذي تضعه فكرة الضمير فوق المفهوم الأكبر للأخلاق: أمنية العيش الخيّر الجيد (مع الملحقات التي نعرفها)، والإلزام والاقتناع. وفي النهاية فإن دراساتنا الثلاث المكرسة للأخلاق قد قمنا بها كلها على أساس مفاهيم مشتركة، وما القاعدة الذهبية سوى المثل الأبرز، وكل ذلك من دون أن نضطر إلى إقامة الضمير كهيئة محكَّمة إضافية. ومع ذلك فهناك مشكلة، بقدر ما إن الضمير، ومن دون أن يضيف شيئاً إلى فحوى معنى المفاهيم الرئيسية للأخلاق، يعيد تسجيل هذه المفاهيم في

ديالكتيك العينه والآخر تحت اسم نمطية نوعية للسلبية. وهذه السلبية التي لا مثيل لها تجعل من استعارة الصوت، وهو في آن معاً في داخلي وأعلى مني، عارضاً من عوارضها أو دليلاً على وجودها.

في الفصل الثاني من كتاب **الوجود والزمان**، والذي يسميه بالضبط الضمير (Gewissen)، والذي سنعود إليه بشكل مطول حين سنأخذ بعين الاعتبار التحدي الثاني الذي تحدثنا عنه لتونا، قام هيدغر بوصف كامل لهذه اللحظة للآخرية التي تميز الضمير. والحال أن هذه الآخرية، أبعد شيء عن أن تكون غريبة عن تكوين الهوية الذاتية، بل هي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بانبثاقها، بمعنى أن الذات، تحت دفع الضمير، تصبح قادرة على وعي نفسها في مواجهة غفلية صيغة المجهول أو خفاء كلمة «المرء». إنّ إدخال الوجدان (الضمير) في التعارض بين الذات وكلمة «المرء» on لا يستبعد وجود نوع آخر من العلاقة بين الوجود - كذات والوجود مع، بقدر ما إن كلمة «المرء» هي من ناحية قد سبق فأصبحت نمطية غير أصيلة للوجود مع، ومن ناحية ثانية، فإن هذا التراجع إلى صميم الداخل يقدم للآخر المكاشفة وجهاً لوجه التي من حقه أن ينتظرها، وهي بالضبط مع الذات ـ عينها. والحال كيف تنتزع الذات نفسها من «المرء» المجهول؟ هنا تأتي السمة التي تميز نوع ظاهرة الضمير، أي نوع الصرخة (Ruf) والنداء (Anruf) الذي تبرزه استعارة الصوت. في هذه المحاورة الحميمة، تبدو الذات وقد استدعيت، وبهذا المعنى فإنها قد تأثرت بشكل فريد. وعلى عكس حوار النفس مع ذاتها الذي يتكلم عليه أفلاطون فإن هذا التأثر بصوت آخر يمثّل عدم تساوٍ بارز نستطيع أن نسميه عمودياً، بين هيئة المحكمة التي تنادي والذات التي تنادى. إن عمودية النداء التي تساوي داخلانيته هي التي تشكل لغز ظاهرة الضمير.

[395] والحال أن أصالة هذه الظاهرة لا يمكن أن تكتسب إلا

بعناء شديد، وذلك ليس بالضبط على حساب مجازية التعبير «صوت الضمير» بما هو استعارة أو مجاز ـ ذلك أن الاستعارة لا تمنع في نظرنا وجود مقدرة حقيقية للاكتشاف[72] ـ لكن في الذهاب ضد تيار التأويلات التي تريد إلقاء الدروس الأخلاقية فتخفي بالضبط القوة الاستكشافية فيها.

هنا يبرز اختبار الريبة مفيداً من أجل استعادة المقدرة الاستشكافية لاستعارة الصوت. ومن أجل فعل هذا فإننا سنجنّد قوة التشديد التي في صرخة الإنذار الهيغلية قبل دويّ الرعد النيتشوي.

وبالفعل، هناك نقد لاذع لسوء تأويل الضمير يمكننا أن نقرأه في الصفحات التي يكرسها كتاب هيغل **فينومينولوجيا الروح** إلى «الرؤية الأخلاقية للعالم»[73]. فلنقل أولاً بأن الظاهرة الأصلية للضمير لا تجرّ إلى السقوط مع الرؤية الأخلاقية للعالم، وهذا ما تؤكده تتمة الفصل السادس الذي ينتمي إليه هذا النقد الشهير: إن الضمير متضامن مع ديالكتيك من درجة أعلى حيث يتواجه الضمير الفاعل والضمير الحاكم: إن «الصفح» الناتج من اعتراف هذين المتنازعين أحدهما بالآخر واعترافهما بحدود وجهة نظر كل منهما مع تخلّيهما عن تحيزهما، يشير إلى الظاهرة الأصيلة للضمير. وفي الطريق إلى هذا الاعتراف يأخذ نقد النظرة الأخلاقية للعالم مكانه.

مما يسترعي الانتباه هو أن هذا النقد المرير يهاجم مصادرات شيّدت بسبب الحاجة إليها في هذه القضية، ومن الصعب أن نتعرف فيها، على ما كان كانط قد دعاه مصادرة في

---

(72) Paul Ricœur, *Métaphore vive*, collection l'ordre philosophique (Paris: Editions du Seuil, 1975).

(73) Georg Wilhem Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par J. Hyppolite (Paris: Aubier-Montaigne, 1947), t. 2, p. 144.

ديالكتيك العقل العملي(*)، أو حتى على سمات الشكلانية الكانطية التي يمكن اختصارها، كما فعلنا ذلك سابقاً، إلى وضعها أمام اختبار الكلية (الكونية). غير أن علينا ألا نأسف للطابع المصطنع للبناء الهيغلي لهذه الصورة، فهذا الطابع المصطنع يأخذ مكانه بين كل إسراف وتجاوز ومغالاة من كل الأصناف، والتي يتغذى منها التفكير الأخلاقي، وربما التفكير الفلسفي بشكل عام. أضف إلى ذلك أن المبدأ الأخلاقي يحرك رؤية للعالم وهذا أمر في غاية الأهمية. إن المصادرة الأولى هي في الحقيقة أن الأخلاقية الواجبية حين تتطلب أن ينفّذ الواجب وبالتالي أن يصبح حقيقة واقعة فإنها تصيب كل الطبيعة بالتفاهة واللامعنى، من [396] خلال إدانتها للرغبة التي هي الطبيعة فينا؛ المصادرة الثانية: حين فشلت الأخلاقية في أن تنتج أي تناسق بين الوجود ـ الواجبي ـ والوجود، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، فإنها أرجأت إلى ما لا نهاية لحظة الإشباع والرضى، في حين أن الفاعل الحقيقي يبحث عن هذا في تحقيقه للعمل وتنفيذه؛ وأخيراً المصادرة الثالثة أن التوافق بين الشكل (الصورة) والمحتوى لم يُعطَ لنا في هذا العالم الأرضي، لذلك فقد نقل إلى ضمير آخر، ضمير مشترع قديس موجود خارج العالم.

مرة ثانية، ليس المهم هو أن هيغل قد ألبس كانط أو ربما فخته قناعاً زائفاً في بنائه لمصادراته[74]. فالمهم بالنسبة إلينا هو أن هذا البناء قد أثار استراتيجية تفكيك مطبقة على «نقل ملتبس» كرس لها هيغل القسم التالي من كتابه **فينومينولوجيا الروح**.

(*) يعتبر كانط في كتابه *Critique de la raison pratique*، خلود النفس ووجود الله وحرية الإرادة كمصادرات للعقل العملي، لا يمكن بالتالي البرهان عليها، غير أن الأخلاق تتطلب وجودها (المترجم).

(74) Martial Gueroult, «Les Déplacements (Verstellungen) de la conscience morale kantienne selon Hegel,» dans: Suzanne Blanchard [et al.], *Hommage à Jean Hyppolite*, collection épiméthée (Paris: PUF, 1971), pp. 47-80.

وبالفعل فإن الضمير يدخل في لعبة هروب، بعد أن حوصر ولوحق من وضع لا يحتمل إلى وضع آخر شبيه به، وذلك من أجل محاولة التخلص من التناقضات التي تخفيها هذه المصادرات المتعلقة بالرؤية الأخلاقية للعالم؛ وبالفعل كيف يمكن القصد أن يحتفظ بجديته إن كان إشباع العمل هو مجرد وهم؟ وكيف يبقى الواجب ما يجب أن يكون، إن كان التنفيذ يتهرب من دون نهاية؟ كيف يبقى الاستقلال الذاتي المبدأ الأخلاقي السيد، إن كانت المصالحة مع الواقع قد أُجّلت إلى عالم آخر؟ إننا إذاً باحتقار نترك نفاقاً لا تنجح في إخفائه النقلات الملتبسة. والحال أن كل هذا النقد لا معنى له إلا ضمن منظور اللحظة اللاحقة للروح، الحاضرة منذ الآن كنسخة سلبية (négatif) أو بشكل غير بيّن في النقل المبهَم. لهذا فإن هيغل قد وضع اللحظات الثلاث للرؤية الأخلاقية للعالم، للنقل المبهم، ولديالكتيك النفس الجميلة وبطل العمل، التي تبلغ ذروتها في لحظة المصالحة والصفح، تحت عنوان: **الروح المتيقن من ذاته. الأخلاقية**[75]. إن هذا الانتقال من نقد النظرة الأخلاقية للعالم نحو النقطة التي يتساوى فيها الضمير مع يقينية الذات عينها هو الذي يجعلنا نقول بأن لا يدوّي عند هيغل بعد سوى صوت إنذار فقط، وذلك قبل أن ينفجر مع نيتشه دوي الرعد الحاسم[76].

(75) Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 142.

(76) هناك نقد مرير كذلك للضمير الحاكم (على الأمور) نقرأه في القسم الثاني لكتاب: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé*, traduit par R. Derathé (Paris: Vrin, 1989),

المكرس للأخلاقية (Moralität) التي نعرف خضوعها للحياة الأخلاقية (الخلوقية، الشيمية Sittlichkeit) والتي تبلغ ذروتها في نظرية الدولة. إن الإرادة الذاتية المجردة المحدودة والصورية (الفقرة 108) هي موضوعة هذا القسم الثاني الذي علينا ألا نتشدد إلى درجة الإسراف في إبراز طابعه النقدي. لأن الإرادة الذاتية لها كذلك حقها، وهو في حدّه الأدنى حق أن ترى مشروع الإرادة وقد اعترف به بأنه مشروعي =

[397] في المبحث الثاني من كتاب نيتشه **أصل الأخلاق وفصلها** (علم أنساب الأخلاق) والمسمى «**الخطيئة** (Schauld) **والضمير**

= أنا (الفقرة 114). إن نقد الضمير يتمفصل بالضبط في النقطة حيث المطالبة بالحق الخاص الذي تقوم به الإرادة الذاتية تصبح مستقلة ذاتياً بالنسبة إلى كل استهداف جماعي، أكان ذلك من قبل العائلة أو من المجتمع المدني أو من الدولة. من البارز أن هيغل قد ربط الضمير بفكرة الخير في الجزء الثالث من هذا القسم الثاني. وبالطبع فإن الإرادة تعتزم الخير في حدود ذاتيتها، غير أنه خير يمر عبر المنظور الذاتي عينه وقد خرقه الحس بالواجب (الفقرة 133). وهنا تعود نقائض الواجب الصوري (الشكلي) التي ندّد بها في كتاب **فينومينولوجيا الروح** والتي يميل إليها علناً كتاب *Principes de la philosophie du droit* (الفقرة 135). إن الحكم الوحيد عندئذ لملء الواجب الصوري (الشكلي) والمجرد هو الضمير (الفقرة 136) وقد استسلم إلى وحدته وإلى تعسّف حميم طويّته. ونحن نقرأ في إضافة زيدت على الفقرة 136: «إن الضمير هو هذه الوحدة العميقة مع الذات عينها، وقد اختفت منها كل حقيقة خارجية، كل حد» (المصدر المذكور، ص 173). إن الحياة الأخلاقية لا تجلب سوى غياب المحتوى الذي يحكم على الضمير بهذه الوحدة وهذا التعسف: «هنا، من وجهة النظر الصورية للأخلاقية فما ينقص الضمير هو هذا المحتوى الموضوعي، وهو بالتالي، من أجل ذاته، اليقينية الصورية اللامتناهية للذات عينها وهي لهذا السبب بالضبط كانت في الوقت عينه يقينية هذا الفاعل فقط (الفقرة 137). عند هذا الحد يلغى الفرق بين الخير والشر: «حين يجعل الضمير كل التعيينات الجارية باطلة، وحين يلجأ إلى طويته الداخلية المحضة للإرادة فإنه (الضمير أو الوعي الذاتي) يكوّن إمكانية أن يتخذ كمبدإ الكلي (الكوني) في ذاته ومن أجل ذاته، وأما التعسفي أو خاصيته نفسها، وقد رفعها فوق الكلي (الكوني)، والقدرة على تحقيقها عن طريق نشاطه وممارسته. في الحالة الثانية فإنه يقيم احتمال أن يكون ضميراً معذّباً» - ملاحظة: «لما كان الضمير ذاتية صورية فقط فهو في نهاية المطاف معرّض دوماً للسقوط في الشر. إن الأخلاقية والشر يستمدان جذرهما المشترك من يقينية الذات عينها التي هي لذاتها وتعرف لذاتها، وتقرر لذاتها» (الفقرة 139). غير أنه علينا أن نلاحظ، في إطار هذا النقد القاطع بأن هناك مكاناً محجوزاً «للضمير الحقيقي» (الفقرة 137). غير أن هذا ليس شيئاً آخر غير «الاستعداد الأخلاقي». وهنا يكمن من دون شك أحد الاختلافات الكبرى بين كتاب *Principes de la philosophie du droit* وكتاب *La Phénoménologie de l'esprit*: في هذا الأخير فإن الضمير كان يتجاوز ذاته في السمة الدينية للصفح والمغفرة، أما في كتاب *Principes de la philosophie du droit*، فإن الضمير المتروك من دون معيار سوى اقتناعه الخاص به يمتصه السياسي الذي يعطيه التعيينات الموضوعية التي تنقصه بشكل جوهري. ولكن ماذا يجري حين تكون الحياة الأخلاقية لشعب فاسدة بشكل أساسي؟ أوَلسنا نرى عندئذ بأن مجمل الحياة الأخلاقية نفسها =

المعذب (Schlechtes Gewissen) وكل ما يشبهه»[77]، فإني لن أتوقف [398]
إلا عند نقطة واحدة وهي الموازاة مع النقد الهيغلي للنقل المبهم.
بالطبع يمكننا أن نعارض طريقة علم الأنساب والأصل والفصل عند
نيتشه بالطريقة الغائية للنقد الهيغلي[78]. غير أن القرابة العميقة بين
النقدين يؤكدها نيتشه نفسه حين يصف الضمير المعذب كتأويل
مزوّر، ويصف رؤيته الخاصة «للبراءة الكبرى» بأنها التأويل الأصيل.
وعند نيتشه هناك مشكلة في الواقع لمعرفة إن كانت الإحالة إلى
«الحياة القوية» أو «الحياة الضعيفة» التي يؤمنها المنهج النسابي (حول

= تلجأ إلى ضمير هؤلاء المقاومين الذين لم يعد يرهبهم الكذب والخوف؟ لقد اعتقد هيغل أنه تجاوز زمن اللجوء إلى الضمير: «إن الانكفاء نحو الداخل ليبحث المرء في ذاته عما هو عادل وصالح، من أجل أن يعرفه ويعينه بذاته، تبدو في التاريخ كشخصية عامة (عند سقراط، عند الرواقيين إلخ.) في حقبات حيث ما يجري على أرض الواقع على أنه العدل والخير في أخلاقيات الناس وتصرفاتهم لا يرضي إرادة أكثر تطلباً وتشدداً» (المصدر المذكور، الفقرة 138). إن القرن العشرين القاسي قد علّمنا بأن هذا ليس هو ما يحصل. غير أن هذا لا يمنع أن الضمير وقد أُحيل إلى حكمه وحده لن يعود بمنأى عن الخلط بين الخير والشر، وأن هذا الخلط نفسه يظل قدر الضمير المسلم إلى نفسه وحدها: إن هذا ما يجب أن نستمر في فهمه في الفقرة 139 الرائعة من *Principes de la philosophie du droit* حيث يجرؤ هيغل على كتابة ما يلي: «وهكذا فإن هذه الطوية الداخلية للإرادة هي سيئة» (الفقرة 139، الملاحظة).

(77) F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, texte et variante établis par G. Colli et M. Muntinari, traduit par C. Heim, I. Hildenbrandt, et J. Gratien (Paris: Gallimard, 1971), dans: *Oeuvres philosophiques complètes* (Berlin: W. de Gruyter, 1968), t. VII.

(78) إن المنهج النسابي (généalogique) حين نعتبره بذاته، لا يُفهم حقاً إلا بالنسبة إلى علاقته بالمنهج الفلسفي (Philosophenbuch) الذي رأيناه وهو يعمل في نقد الكوجيتو (راجع تقديم هذا الكتاب) من دون الإرجاع إلى ما دعوته عندئذ الاختزال الموضعي فإننا نتعرض لأن نختزل النهج النسابي إلى تفسير جيني مقام بروح مذهب بيولوجاني (biologisme) بدائي جداً. وعندئذ ننسى أن المنهج النسابي يضع تهجيناً بين علم سيمياء من أصل نصي ومبحث أعراض (symptomatologie) من أصل طبي. لهذا فإننا نجد فيه شيئاً من التنديد بالتحويل المجازي ومن الكناية المقلوبة التي يضعها نيتشه في كتابه *Philosophenbuch* تحت عنوان يذكرنا بهيغل النقل ـ الإخفاء.

الأصل والفصل) تبلغ المسند إليه الأخير في العملية النهائية لحل الرموز وإن كان من الصحيح بأن ليس هناك في التأويل من معنى حرفي يمكننا أن نقابله بالمعنى المجازي.

هذا المبحث يبدو أنه يترك مجالاً لمفهوم للضمير يمكننا اعتباره بمعنى ما محايداً، بسبب التقريظ الذي يقيمه هناك للوعد، ترياق النسيان وقد اعتبره مع ذلك ملكة للصد (الكف inhibition) الفاعل، «ملكة إيجابية في كل قوتها»[79].

غير أنّ هذه السيطرة على الذات ـ هذه التقوية للذاكرة! ـ وراءها تاريخ طويل من التألم والتعذيب يشاركها فيه التقشف الذي يلحقه المبحث الثالث بالعمل السيئ للكاهن[80]. وإن كان الضمير [399] الأخلاقي بوصفه كذلك يستدعي التيقظ فإن الضمير المعذب يطلب تفكيكاً كاملاً يبدأ باستدعاء المرادفات المثقلة بالمعاني مثل كلمة الخطيئة والدَين والانتقام. عالم منير بمعنى ما، عالم الدائن والمستدين، وعالم مظلم بمعنى آخر، عالم الغضب والثأر. لأن الطريقة الأقدم لاستعادة دَين هي في ممارسة العنف ضد المدين: «إن التعويض يمثل إذاً دعوة إلى القساوة وحقاً في استعمالها»[81]. «من دون قسوة ليس من عيد: هذا ما يعلّمه أقدم تاريخ للإنسان وأطوله ـ وكذلك فإن في العقاب الكثير من العيد!»[82].

---

(79) «إن تربية حيوان **يستطيع أن يعد** أوَليست هي المهمة المفارقة التي وضعتها الطبيعة لنفسها بخصوص الإنسان؟ أوَليست هذه هي القضية الحقيقية للإنسان؟» (Nietzche, Ibid., p. 251). غير أن ملاحظة مقلقة تكرر هذا التقريظ: هذا الحيوان المسؤول هو كذلك حيوان قابل للتوقع وبالتالي يمكن حسابه (المصدر المذكور، ص 252). هذا هو ثمن الإرادة الحرة، إرادة فرد مستقل ذاتياً «وفوق أخلاقي»، لأن «المستقل ذاتياً» «والأخلاقي» يتنافيان (المصدر المذكور، ص 253).

(80) «ولكن كيف أتم هذه القضية المغمة الأخرى، الشعور بالذنب، كل توبيخ الضمير؟» (المصدر نفسه، ص 256).

(81) المصدر نفسه، ص 258.

(82) المصدر نفسه، ض 259-260.

هل علينا أن نترك أنفسنا نتأثر بالهجمة المتسلطة لنيتشه وهو يعلن أنه اكتشف «البؤرة الأصلية» و«بداية عالم المفاهيم الأخلاقية»[83]؟ ماذا عن هذا الزمن السحيق الأول، هذه الأزمنة القديمة التي يقول عنها بأنها «مع ذلك موجودة في كل زمان، وإنها دوماً ممكنة الحصول من جديد»[84]؟ يا له من علم آثار معروف سلفاً، إن جاز لنا التعبير حيث يتبادل ما قبل التاريخ والمستقبل الأدوار! وهل يعني ذلك أن نأخذ على محمل الجد التقريظ الذي يقيمه لعذاب تجعله قساوة الترويض مليئاً بالمعنى[85]؟ ما هو مهم، على ما يبدو، هو أن ترويض الحيوان المسؤول لا يعتبر بعد اليوم كنقطة لصالح «الإرادة الحرة» أو لصالح «العفوية المطلقة للإنسان في الخير كما الشر»[86] ـ هذا «الاختراع الوقح جداً والمشؤوم جداً الذي أوجده الفلاسفة»[87]. هنا نصل إلى السخرية اللاذعة ضد ديكارت وكانط لكل هذه الخطبة التي تمزج التعقيد المظلم للعقاب بالبساطة البينة لعلاقة الدائن بالمدين[88]. ما يحسب له حساب في كل هذا هو السخرية السجالية، كل الانقلابات التي قام بها المنهج النسابي (حول الأصل) والتي استهدفت تقويض الغائية عن طريق أسلحة علم

(83) المصدر نفسه، ص 258.

(84) المصدر نفسه، 263.

(85) «كل شر له ما يبرره، ومشهده يشيّد إلهاً، هذا ما يقوله منطق العاطفة منذ ما قبل الطوفان» (المصدر نفسه، ص 261).

(86) المصدر نفسه، ص 262.

(87) المصدر نفسه.

(88) إن الرسالة الأكثر إيجابية عند نيتشه، بهذا الصدد هي دفاعه عن العواطف الفعالة مقابل عواطف ردود الفعل مثل الضغينة التي يظل الإحساس بالعدل ينتمي إليها، إن نحن ألحقناه بشكوى الضحايا وليس بصرخة فوز المنتصرين. إن الضمير المرتاح هو ضمير القاضي العادل العدواني، والضمير المعذب هو الضمير الشاكي الذي يسيء تقدير الإرادة القوية التي تستهدف الاقتدار. هنا يكمن خط التوجيه لتأويل فلسفة نيتشه، كما فعله جيل دولوز (G. Deleuze).

الآثار (الحفريات). حين نقول الأصل فإننا نلغي الهدف وكل العقلانية المرتبطة به. ليس للعقاب من هدف يدرك عقلانياً، ولكن له أصل مظلم.

[400] إن الفخ الذي ينصبه هنا النص النيتشوي هو فخ دوغمائية جديدة، هي دوغمائية إرادة الاقتدار (القوة) التي يذكرها في الفقرة 12[89]. غير أننا لا نستطيع أن نتجاهل الملاحظة التي تصاحب، بطريقة عابرة، تسمية إرادة الاقتدار، وهي أن سيولة الأصل التي يعارضها، ثبات الهدف، الغاية، هي الفرصة لتأويل جديد، لتسوية[90] تشهد بالمقابل إلى أي مدى كانت قد أضيفت الدلالات المتأخرة المنسوبة إلى العقاب[91]. بل إن نيتشه يسمح لنفسه الترف أن يقدم لنا دزينة من الطرق يمكننا فيها أن نؤّول العقاب، وأن نكيفه مع غايات متباينة تماماً. والحال أن هذا الحمل الزائد[92] للمنافع من شتى الأصناف ـ تعيين تضافري حقيقي بالمعنى الفرويدي للكلمة ـ ألا ينقلب ضد دوغمائية المذهب البيولوجاني التي يفرضها نيتشه على القارئ في الفقرات 16 إلى 25 في هذا المبحث الثاني من كتاب **أصل الأخلاق**[93]؟

(89) المصدر نفسه، ص 270.

(90) المصدر نفسه، ص 269.

(91) إني بملء اختياري، أضع جانباً الملاحظة التي يضعها نيتشه بين قوسين: «إنه لمن المستحيل اليوم أن نقول بالتأكيد لماذا نعاقب: إن جميع المفاهيم، حيث تختصر دلالياً سيرورة طويلة، يفلت منها التعريف، إننا لا نستطيع أن نعرّف ما ليس له من تاريخ» (المصدر نفسه، ص 271).

(92) المصدر نفسه، ص 272.

(93) «إن الحميمية، والقسوة واللذة في الاضطهاد وفي الهجوم وفي التغيير وفي التدمير ـ كل هذا وقد انقلب ضد الحائزين على مثل هذه الغرائز: هو ذا أصل توبيخ الضمير» (المصدر نفسه، ص 276). «مع [توبيخ الضمير] ظهر المرض الأخطر والمقلق تماماً الذي لم تشفَ منه بعد البشرية، الإنسان متألماً من الإنسان، من ذاته عينها» (المصدر المذكور). غير أن نيتشه يقول بأن هذه هي «فرضيته الخاصة» التي لها «افتراضها المسبق» (المصدر المذكور، الفقرتان 16-17). وهكذا فإن اللهجة التسلطية =

إنني لن أعبر عن رأيي ضمن هذه الدراسة حول معنى «البراءة الثانية» وحظوظها، والتي أعلن عنها في نهاية المبحث والتي تسير نحوها كل مصنفات نيتشه. إن ما يهمني هنا هو فقط قوة استدعاء الريبة المضمرة عند هيغل والصريحة عند نيتشه، وهي أن الضمير يساوي «عذاب الضمير». إن أسوأ حل من أجل كسر هذه المعادلة هو الانتقال من توبيخ الضمير إلى الضمير المرتاح. هذا الانقلاب من التأييد إلى المعارضة سيظل أسير إشكالية الحلقة المفرغة عينها وهي إشكالية التبرير، ذلك أن حكم الغضب والاستياء يخلي مكانه فقط للتبرير الذاتي، ولتمجيد الذات.

[401] عند هذا الحد، فإن ما يغرينا من أجل الخروج من الحلقة المفرغة المسمومة للضمير المرتاح والضمير المعذب، هو أن نلحق ظاهرة الضمير، من دون أن نضيف إليها أية صفة أخلاقية، بالظاهرة المركزية للإقرار، التي تشكل الريبة وجهه الآخر بالضبط. إن المسألة تصبح عندئذ في أن نعرف بأية سمة، لم نلاحظها حتى الآن، يساهم الإقرار بالهوية الذاتية الذي انطلقنا منه، بطريقة غير مسبوقة، في ديالكتيك العينه والآخر. هنا يلتقي استقصاؤنا بالتحدي الثاني الذي أعلنّا عنه سابقاً والذي يمكننا أن نضعه تحت اسم «إزالة الصبغة الأخلاقية (dé-moralisation)» عن الضمير.

إن هذا الانتزاع للضمير من براثن التبادل الكاذب بين الضمير المعذب والضمير المرتاح، يجد عند هيدغر في الفصل

= التنبؤيّة لا تتوقف في الصفحات الأخيرة من التبادل مع اللهجة المشروطة لعلم آثار مغاير، هذا إذا لم نقل شيئاً عن نوع الأخروية (المتعلقة بنهاية العالم) التي ينقلب فيها علم الآثار: «كما لو لم يكن الإنسان هدفاً ولكنه كان مجرد طريق أو حلقة أو جسر أو وعد كبير» (المصدر المذكور، الفقرة 61)، أو مثل هذا القول أيضاً: «ليس ثمة من شك في أن توبيخ الضمير هو مرض، إنه مرض مثله مثلما هو الحمْل» (المصدر المذكور، ص 279).

المكرس للضمير في القسم الثاني من كتاب **الوجود والزمان** صيغته الأكثر راديكالية التي تختصرها هذه الجملة وحدها: «إن الإقرار بقدرة ـ على الوجود أصيلة يعطيه الضمير»[94]. إننا شديدو الانتباه لتحليل هيدغر وخصوصاً أننا ندين له بإقامة كل هذه المناقشة التي أثارتها استعارة الصوت. إن هذه القدرة ـ على ـ الوجود التي يقربها الضمير ليست موسومة بداية بأية كفاءة تخوّلها التمييز بين الخير والشر. الضمير، يمكننا أن نقول، هو على طريقته الخاصة «أبعد من خير وشر»؛ هنا نلمس أحد آثار النضال الذي خاضه هيدغر ضد التفكير القيمي للكانطيين المحدثين وبشكل أخص للتفكير القيمي عند ماكس شيلير في كتابه **الأخلاقية المادية [غير الصورية أو الشكلانية] للقيم**[*]. كل شيء يمر كما لو أننا حين نبرز كلمة Sein (الوجود) في كلمة دازاين (الوجود ـ هنا، الحقيقة الإنسانية)، فإننا نمتنع عن أن نعترف بوجود قوة أصلية أخلاقية للنداء Anruf (مارتينو يقترح ترجمة جديدة ويستعمل بدل كلمة نداء appel الفرنسية كلمة advocation المناداة مقابل الكلمة الألمانية Anruf). وبالفعل، فإننا لو اعتبرنا محتوى النداء أو أصله فليس هناك شيء يعلن عن ذاته إلا وكان قد سمي تحت عنوان المقدرة ـ على ـ الوجود؛ إن الضمير لا يقول شيئاً: لا من ضجيج، ولا من رسالة، ولكن نداء صامت. أما المنادي فإنه ليس سوى الدازاين (الموجود ـ هنا/ الإنسان) هو نفسه: «في الضمير الدازاين ينادي نفسه»[95]. هنا تكمن من دون شك اللحظة الأغرب للتحليل: في المحايثة التامة للدازاين لنفسه [في بقائه داخل ذاته] يعترف هيدغر

---

(94) Heidegger, *Etre et temps*, 1989, p. 175, et 1986, p. 287.

(*) عنوان كتاب الفيلسوف الألماني ماكس شيلير (1874-1928) الكامل هو **الصورية (الشكلانية) في الأخلاق، والأخلاق المادية للقيم**، وقد حمل كعنوان فرعي: **محاولة من أجل تأسيس شخصانية أخلاقية** وقد صدر سنة 1916 (المترجم).

(95) Heidegger, Ibid., 1989, p. 199, et 1986, p. 332.

بوجود بُعد معين للتفوق: «إن النداء لا يأتي من دون أي مجال للشك من آخر موجود في العالم معي. إن النداء يأتي مني، ومع ذلك فإنه يتخطاني [aus mir und doch über mich]، ينبثق مني ومع ذلك فهو فوقي»[96].

[402] إن نحن اكتفينا بمثل هذه الصيغ، فإننا لا نرى ما يضيفه تحليل الضمير إلى تحليل المقدرة ـ على ـ الوجود، اللهم إلّا ختم الأصل والأصالة الذي يضعه الضمير على الإقرار. إن الجديد هو في تفسير سمة الغريبية (الغرابة، الغريبية étrangèreté، إني أتبنى ترجمة مارتينو وطريقة كتابتها الفرنسية) التي بواسطتها يتسجل الضمير في ديالكتيك العينه والآخر. هناك تقارب مرهف يحصل بين غرابة/ غريبية الصوت ووضع الكائن الساقط، الهابط الملقى به للوجود ـ المرمي (l'être-jeté). وبالفعل فإن الدازاين (الإنسان) مرميّ في الوجود. إن الاعتراف بالسلبية وبعدم السيطرة وبالتأثر المرتبطة كلها بالوجود ـ المستدعى تتجه نحو التأمل باللاشيئية (néantité) بالعدم، أي التأمل بعدم الاختيار الجذري الذي يصيب الوجود في العالم حين نعتبره من زاوية وقائعيته كلها[97].

---

(96) المصدر نفسه. إن هذا لا يعني بأن الإرجاع إلى الآخر يغيب تماماً: ولكن الآخر ليس متورطاً إلا بالنسبة إلى «المرء» [صيغة المجهول] وعلى الصعيد غير الأصيل للانشغال: «إنه المرء ـ عينه [das Man-Selbst] الخاص بالوجود ـ مع والمنشغل مع الآخر هو الذي يصيبه النداء» (المصدر المذكور، 1989، ص 198، و1986، ص 329). إن الفكرة المسيطرة تظل انتزاع الذات من «المرء، صيغة المجهول»: «إن الضمير يستدعي الذات عينها الخاصة بالدازاين (الوجود ـ هنا، الإنسان) خارج الضياع في الكلمة العامة المرء. سنعود، من زاوية التحدي الثالث، إلى هذا الغياب في كتاب *Etre et temps* لتوسع مكرس للأشكال الأصيلة للوجود ـ مع والتي يمكن أن تقام عليها مقاربة مختلفة عن غيرية (آخرية) الضمير.

(97) «وماذا يمكن أن يكون أكثر غرابة بالنسبة إلى «المرء»، الضائع على ما هو عليه في تنوع العالم، وفي انشغاله سوى الذات عينها المعزولة على ذاتها في الغريبية والملقاة في اللاشيء؟» (المصدر نفسه، 1989، ص 200، و1986، ص 331). لهذا فإن المنادي هو بدوره ليس بأحد، لأن النداء يأتي من غريبية (غرابة) وضع =

إن الإدخال المتأخر لأفهوم Schuld (الخطإ أو الدَين) وفي ترجمة مارتينو ـ الدَين ـ لا يمنح هذه الغريبية على الإطلاق أية صبغة دلالة أخلاقية من أي نوع كان. إن التشديد في كلمة Schuldigsein الوجود مديناً (هو على كلمة) Sein الوجود: «إن المهم هنا هو أن المدين يبرز أمامنا كمحمول للجملة «أنا موجود»[98]». إن هيدغر بهذا الإلحاح على أنطولوجيا الدَيْن ينفصل عما يلحقه الفهم العام بفكرة الدَين، وهو أن يكون نحو شخص معيّن ـ وأن يكون المرء مسؤولاً بوصفه مديناً ـ وأخيراً أن يكون الأمر بين دائن ومدين علنياً ـ كل هذا يريد هيدغر أن يختزله إلى الكفاف فقط. إنّ الأنطولوجيا تسهر على عتبة الأخلاق. هيدغر يتشدد في مطلبه: «علينا أولاً الاستفسار جوهرياً عن الوجود المدين عند الدازاين»[99]؛ وبالتالي عن حال وجود. وبهذه الطريقة يستبعد هيدغر كل الظواهر المبتذلة للدين والاستدانة المتعلقة «بالوجود ـ مع، المنشغل مع الآخر»[100].
[403] الوجود المدين لا يأتي إذاً من الاستدانة (Verschuldung) ـ بل العكس. إن كان النقاب يكشف هنا عن نقطة ضعف فهي ليست الشر ـ أو الحرب، كما قد يقول ليفيناس ـ بل سمة أنطولوجية سابقة لكل أخلاقية[101]. لا يمكن رفض الأولية الأخلاقية بصورة أوضح: «إن كان الوجود ـ المدين الأصلي لا يمكن أن يعين

= الملقى به والساقط: «نداء آت من الغرابة/ الغريبية» (المصدر المذكور، 1989، ص 202، و1986، ص 337)؛ أي من «العزلة الملقاة» (المصدر المذكور).

(98) المصدر نفسه، 1989، ص 203، و1986، ص 338.

(99) المصدر نفسه، 1989، ص 204، و1986، ص 340.

(100) المصدر نفسه.

(101) المصدر نفسه، 1989، ص 204، و1986، ص 341. وكذلك ما يلي: «إن الدازاين بما هو كذلك مدين، بقدر ما يبقى التعيين الوجوداني الصوري (الشكلي) الذي يقيمه الدَين بوصفه الوجود/ الأساس للاشيئية»؛ (المصدر المذكور، 1989، ص 205، و1986، ص 343).

بواسطة الأخلاقية فذلك لأن هذه تفترض وجوده سابقاً من أجلها هي عينها»[102]. من المؤسف أن هيدغر لا يبرهن لنا كيف يمكننا أن نجتاز الطريق المعاكس: من الأنطولوجيا نحو الأخلاق. ومع ذلك فهذا ما يبدو أنه يَعِدُ به في الفقرة 59 حين يدخل في نقاش مع «الإبانة العامية المبتذلة للضمير». بهذا المعنى فإن الإقرار يولّد نوعاً من النقد المعرفي (معيار الصدق)، على الأقل كنقد للفهم العام. وينتج عن هذا نقد لأفهومي الضمير المعذب والضمير المرتاح بتعابير قريبة من التعابير التي استعملناها. إن أفهوم الضمير المعذب هو الذي تلصق به أولاً صفة الابتذال: إنه يأتي بالفعل بعد فوات الأوان، بعد حدوث الفعل (إنه مجرد رد فعل بحسب تعبير نيتشه). إن ما ينقصه هو الطابع المستقبلي الملازم للانهمام. ليس ثمة شيء نجنيه إذاً من تبكيت الضمير ومن الندم. أما في ما يخص الضمير المرتاح فإن هيدغر يستبعده على أنه فريسي[*]: إذ من يستطيع أن يقول «أنا صالح»؟ هيدغر يرفض حتى أن يتكلم على الضمير كلوم وتحذير وإنذار باسم هذه الحجة الغريبة القائلة بأن الضمير عندها يصبح سجيناً «للمرء» وصيغة المجهول. في كل هذا فإن نقد هيدغر للفهم العام يقترب بشكل بيّن مما جاء عند نيتشه في كتابه **أصل الأخلاق**. وهنا فإنه يرفض دفعة واحدة وبلا تمييز وجهة النظر الأدبياتية الواجبية عند كانط ونظرية ماكس شيلير للقيم، وفي الوقت عينه الوظيفة النقدية للضمير. كل هذا يظل ضمن بُعد الانشغال الذي تنقصه الظاهرة المركزية وهي النداء الموجّه إلى إمكانات الفرد الأكثر التصاقاً به. وبهذا الشأن فإن الإقرار يصبح نوعاً من الفهم، غير أنه لا يختزل إلى أية معرفة لأي شيء إن

(102) المصدر نفسه، 1989، ص 206، و1986، ص 344.

(*) الفرّيسيّون طائفة من اليهود كانت تدّعي أنها تحافظ بتشدد على احترام شريعة موسى، غير أن الإنجيل يتهمها بالرياء (المترجم).

معنى الإقرار قد اختتم الآن: «استدعاء تحريضي للوجود ـ المدين (للكائن المثقل بالدَين)»[103].

الصحيح هو أن الكلمة الأخيرة حول الضمير لم تُقَل. إذ يبدو أن العلاقة المؤكدة القائمة بين الإقرار والقرار تعيد أفهوم الضمير [404 إلى حقل الأخلاق. وبهذا الخصوص فنحن نعرف الصلة القائمة بين القرار والوجود ـ من ـ أجل ـ الموت (أو بالأحرى الوجود ـ نحو ـ الموت). إن ما يأتي به القرار من أمر خاص به هو بالفعل استهداف الوجود ـ ككل الذي يختمه الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت. إن المرور من أحد الأفهومَين إلى الآخر يقوم به التعبير: إرادة امتلاك الضمير[104]. ومن هنا جاءت الصيغة الأخيرة: «إطلاق الذات المتردد والحاضر لملاقاة قلق الوجود المدَين الأكثر خاصية بنا ـ الذي ندعوه القرار»[105]. نلاحظ هنا إلى أي مدى تجنّب هيدغر معجم العمل والتصرف لأنه كان يعتقد أن استعمال مثل هذا المعجم يستدعي، إما معارضة آتية من معجم التلقّي والتألم التي يرفضها الوجود ـ المرمي والملقى ـ به، وإما معارضة آتية من الناحية التأملية النظرية التي ستحطّم الوحدة الشاملة للدازاين (الوجود ـ هنا، الإنسان)، وستقسمه إلى «تصرفات متمايزة». وفي المقابل فإن الضمير ـ الإقرار يظل ضمن نطاق إشكالية الحقيقة، بما هي انفتاح وانكشاف: «بعد الآن ما قد اكتسب مع القرار هو الحقيقة الأصلية الأولى للدازاين، لأنها صحيحة أصلية»[106]. غير أن القرار المنقطع عن أي بحث عن الآخر وعن كل تعيين أخلاقي يبقى غير متعين مثله مثل النداء الذي يستجيب له. هنا تأتينا الصيغة التالية: «فليقبل الواحد أن يُستدعى خارج الضياع في «المرء» (أو

(103) المصدر نفسه، 1989، ص 211، و1986، ص 353-354.

(104) المصدر نفسه، 1989، ص 211، و1986، ص 354.

(105) المصدر نفسه، 1989، ص 212، و1986، ص 355.

(106) المصدر نفسه.

صيغة المجهول)»[107]. أما بخصوص التوجه في العمل فإن الأنطولوجيا الأساسية تحرص على ألّا تقدم أي اقتراح: «في القرار الأمر يتعلق بالنسبة إلى الدازاين بمقدرته ـ على ـ الوجود الأكثر التصاقاً به، وهذه القدرة بما هي ملقاة فإنها لا تستطيع أن تطلق ذاتها إلا نحو إمكانات مصطنعة»[108]. كل شيء يجري كما لو كان الفيلسوف يعود بقارئه إلى ظرفية أخلاقية هدفها ملء فراغ صمت نداء غير متعيِّن[109].

أحب أن أواجه هذا الإبعاد للأخلاقية عن الضمير بمفهوم يربط ظاهرة الأمر بظاهر الإقرار ربطاً وثيقاً. الوجود ـ المأمور (الكائن المتلقي للأمر) يشكّل عندها لحظة الغيرية (الآخرية) الخاصة بظاهرة الضمير متمشياً مع استعارة الصوت. إن سماع [405] صوت الضمير سيعني الوجود ـ المأمور من قبل الآخر. وهكذا نكون قد أوفينا أفهوم الدَين حقّه، هذا الأفهوم الذي سارع هيدغر إلى إعطائه الصبغة الأنطولوجية على حساب البُعد الأخلاقي للاستدانة. ولكن كيف نتجنّب الوقوع من جديد في فخ الضمير المعذَّب والضمير المرتاح الذي يحذرنا منه هيغل ونيتشه وهيدغر كل على طريقته؟ إنّ ملاحظة مرت معنا سابقاً حول استعارة المحكمة تضعنا على طريق الحل. أوَليس لأن مرحلة الأخلاقية كانت قد فصلت عن الثلاثية الأخلاقية ـ الواجبية ـ الاقتناع، ثم

---

(107) المصدر نفسه، 1989، ص 213، و1986، ص 357.

(108) المصدر نفسه، 1989، ص 213-214، و1986، ص 358.

(109) إن هذا ما يوحي به النص التالي والهامش حول كارل ياسبرس (Jaspers): «إن تقديم الإمكانات الوجودية المصطنعة بسماتها الرئيسية وارتباطاتها، ثم تأويلها في بنيتها الوجودانية، هذه هي المهمة التي تدخل ضمن إطار الأنتروبولوجيا الوجودانية بموضوعاتها» (المصدر نفسه، 1989، ص 214-215، و1986، ص 359). والملاحظة: «إن كارل ياسبرس هو أول من أدرك وحقق في اتجاه هذه الإشكالية مهمة مذهب خاص برؤى للعالم». انظر مصنفه: *Psychologie der Weltanschauungen* [Psychologie des voisins du monde].

قُدّست خطأ لصالح مثل هذا الانفصال، وجدت ظاهرة الضمير نفسها وقد افتقرت تبعاً لذلك، وأن استعارة الصوت المستكشفة غطّت عليها الاستعارة الخانقة للمحكمة؟ في الواقع فإن الثلاثية بأكملها التي تعاملنا معها في دراساتنا الثلاث السابقة هي التي علينا تأويلها من جديد مستعملين تعابير الغيرية (الآخرية). إني مدعوّ لأن أعيش جيداً مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة: هذا هو الأمر الأول. ولكن بحسب اقتراح تحدثنا عنه قبلاً واستعرناه من ف. روزنزفايغ (F. Rosenzweig) في مصنَّفه **نجمة الخلاص** الكتاب الثاني، هناك شكل من أشكال الوصية (الأمر) لم يصبح بعد قانوناً. هذه الوصية/ الأمر، إن جاز لنا أن ندعوها كذلك، نسمعها بنغم سفر نشيد الإنشاد(*)، في الترجي الذي يوجهه الحبيب إلى حبيبته: «أنتِ، أحبّيني!» لأن العنف يلطّخ كل علاقات التبادل، وذلك بسبب وجود التسلط ـ على الغير الذي يمارسه فاعل على متلقٍّ لعمله، كان لا بد للوصية أن تصبح قانوناً وأن يصبح القانون منعاً: «لا تقتل». عندها يمر التيار المختصر بين الضمير والإلزام، كي لا نقول بين الضمير والمنع، ومن هنا يأتي اختزال صوت الضمير بقرار حكم المحكمة. علينا عندئذ ألا نتوقف عن صعود الانحدار الذي يقود من هذا الأمر ـ المنع إلى أمر العيش ـ جيداً. وهذا ليس كل شيء: علينا ألا نوقف المسار من الأخلاق إلى الأمر القاطع للمنع بل أن نكمل طريقه إلى أن نبلغ الخيار الأخلاقي الظرفي؛ الأمر عندئذ يلحق بظاهرة الاقتناع[110] التي رأينا هيغل يحصرها في دائرة الأخلاق الذاتية. وهذا ليس بالخطإ، إن نحن لاحظنا أن الإنسان يتخذ القرار، في

(*) نشيد الإنشاد هو أحد أسفار (كتب) **التوراة** (العهد القديم اليهودي)، وهو عبارة عن قصيدة حب (المترجم).

(110) هل علي أن أذكّر بأن كلمة اقتناع هي بالألمانية Ueberzengung وهي كلمة من نفس عائلة كلمة الشاهد (Zeuge) والإقرار (Bezeugung)؟

غمرة ما دعوناه الطابع المأساوي للعمل، وهو دوماً بمفرده. حين يتساوى الضمير بهذه الطريقة مع الاقتناع فإنه يعبّر عن الناحية السلبية عنده: «إني هنا وأصرّ على البقاء هنا! وأنا لا أستطيع غير ذلك!».

ولكن لو تتبع القارئ حجتنا بالنسبة إلى أخلاق اتخاذ القرار بحسب [406] الظرف للاحظ بأن مرحلة الاقتناع لا تقوم مقام المرور بتجربة القاعدة؛ بل إنها تحصل في نهاية صراع، هو صراع الواجبات. أضف إلى ذلك أن لحظة الاقتناع تسجل في نظري اللجوء إلى الطاقات غير المستغلّة بعد للأخلاق، وهي درجة أقل من أخلاق الواجب ولكنها تمر من خلالها. لهذا فقد اعتقدنا أننا نستطيع أن نشير إلى السمات الأكثر تفريداً عند الفطنة (الحكمة العملية) الأرسطية كي نبرز الصلة التي تربط الاقتناع بالعمق الأخلاقي من خلال طبقة الأوامر. كيف نستطيع عندها ألّا نتجاوب مع صرخة هيدغر التي أخبرنا عنها غادامر حين كان الأول يشرح كتاب **الأخلاق** لأرسطو: ولكن phronesis (الفطنة، الحكمة العملية) هي Gewissen[111] (الضمير). والحال إننا، إن نحن ظللنا نتذكر تعريف الفطنة الذي يتضمن اتباع القاعدة الصحيحة في الخيار الذي يقوم به الفرونيموس (الفطن، الحكيم)، عندئذ لا نستطيع أن نقول مع هيدغر، مؤلف **الوجود والزمان**، إن الصوت لا يقول شيئاً ويكتفي بأن يعيد الدازاين إلى المقدرة ـ على الوجود الأكثر التصاقاً به. إن الضمير، بما هو إقرار ـ أمر يعني أن هذه الإمكانيات الأكثر التصاقاً بالدازاين مبنية منذ البداية بحسب خيار العيش ـ الجيد الذي يحكم بالدرجة الثانية أمر الاحترام ويلتحق بالاقتناع الخاص بالحكم الأخلاقي الظرفي. إن كان الأمر كذلك فإن سلبية الوجود ـ المأمور تكون في موقع الإصغاء الذي يجد الفاعل الأخلاقي نفسه وقد وضع فيه، بالنسبة إلى صوت يتوجه إليه بصيغة المخاطب. أن يجد الواحد نفسه وهو يُسأل بصيغة

---

(111) انظر الهامش رقم (22)، ص 578 ـ 579 من هذا الكتاب.

المخاطَب في قلب خياره للعيش ـ الجيد، ثم في منع القتل، ثم في البحث عن الخيار الملائم للظرف والوضع، فإن هذا يعني بأن يعترف الإنسان بنفسه مأموراً بأن يعيش جيداً مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة، وبأن يحترم ذاته عينها، بما هي حاملة لهذا التطلّع. إن آخرية الآخر تصبح عندها المقابل، على صعيد ديالكتيك الأجناس «الكبرى»، لهذه السلبية النوعية الخاصة للوجود ـ المأمور.

الآن، ماذا يمكننا أن نضيف بالنسبة إلى آخرية هذا الآخر؟ هنا يواجهنا التحدي الثالث الذي تحدثنا عنه في بداية هذا التأمل: هذا الآخر أَوَليس هو بطريقة أو بأخرى الغير؟ ففي حين أن هيدغر ينزل بغير النداء إلى مستوى الغرابة والغريبية وإلى لا شيئية الوجود الملقى، الهابط، الساقط، ويختزل في نهاية المطاف غيرية الضمير إلى الغيرية الشاملة وهي الوجود ـ في ـ العالم الذي كنا قد أعدنا تمركزه سابقاً حول الجسد، فإن ما يغرينا كثيراً هو أن نقارب، عن طريق التباين، غيرية الأمر من غيرية الغير.

أن يكون الضمير هو صوت الآخر بمعنى الغير، فهذا ما يحملنا هيغل على التفكير فيه، منذ اللحظة التي يربط فيها مصير [407] الضمير بالمصالحة بين صورتين جزئيتين من الروح: الضمير الحاكم والضمير الفاعل. وهكذا فإن ظاهرة ازدواجية الضمير تخترق كل كتاب **فينومينولوجيا الروح**، منذ لحظة الرغبة في الآخر، مروراً بديالكتيك السيد والعبد، إلى الصورة المزدوجة للنفس الجميلة وبطل الفعل. ولكن من المهم جداً أن المصالحة الأخيرة تتركنا في حيرة من أمرنا من ناحية هوية هذا الآخر في «الاعتراف الذي تعبّر عنه رؤية الذات عينها في الآخر (الغير)»(112). أَوَليس الصفح علامة الدخول في حلقة الدِين؟ هيغل يترك القارئ معلّقاً حين يكتب: «إن كلمة المصالحة هي

---

(112) Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, t. 2, p. 198.

الروح الكائن ـ هنا والذي يتأمل المعرفة المحضة للذات ـ عينها كماهية كلية (كونية) في نقيضها، في المعرفة المحضة للذات كتفرد هو بشكل مطلق داخل ذاته ـ اعتراف متبادل هو الروح المطلق»[113]. هيغل فيلسوف الروح يتركنا هنا في الحيرة، في منتصف الطريق بين قراءة أنتروبولوجية وقراءة لاهوتية.

إن هذا الالتباس الأخير بخصوص وضع الآخر في ظاهرة الضمير ربما كان ما يجب المحافظة عليه في التحليل الأخير. ولقد حسم بطريقة واضحة لا لبس فيها، لصالح التوجه الأنتروبولوجي في الميتابسيكولوجيا الفرويدية: إن الضمير الأخلاقي هو اسم آخر للأنا الأعلى الذي يرجع إلى التماهيات (المترسّبة والمنسّية والمكبوتة) لصور الآباء والأجداد. إن التحليل النفسي يتوافق هنا، ولكن على صعيد من العلمية، مع العديد من المعتقدات الشعبية التي تقول بأن صوت الأجداد يظل يتردد ويُسمع بين الأحياء، ويكفل بهذه الطريقة ليس فقط نقل الحكمة من جيل إلى جيل، ولكن كذلك تلقّيها الحميم في كل مرحلة. هذا البُعد الذي يمكن أن نسميه الأجيالي (générationnelle) هو مكوِّن لا سبيل إلى نكرانه من مكونات ظاهرة الأمر، وبشكل أخص أيضاً ظاهرة الدَين[114].

على هذا التفسير الجيني الوراثي ـ المشروع في ميدانه ـ

---

(113) وكذلك: «إن نعم المصالحة التي بفضلها تتخلى كل أنا من الاثنتين عن الوجود ـ هنا المعارض لها، وكذلك الوجود ـ هنا عن الأنا الممتدة حتى حدود الثنائية، هذه الأنا التي تبقى في هذا مساوية لذاتها عينها والتي في استلابها الكامل وفي نقيضها التام تحتفظ بيقينية ذاتها عينها، إنها الإله المتجلي وسط الجميع الذين يعلمون أنفسهم مثل المعرفة المحضة»؛ (المصدر نفسه، ص 200).

(114) إني أسمح لنفسي بأن أحيل القارئ إلى الصفحات المكرسة في كتابي *Temps et récit* لمقولة الدَين بما هي بنية للتاريخية؛ Ricœur, *Temps et récit*, t. 3, pp. 204, 227-228, 275-279.

[408] يمكن الاعتراض بأنه لا يستنفد ظاهرة الأمر، وكذلك وبدرجة أقل ظاهرة الدَين. فمن جهة إن لم تكن الذات قد تشكلت في بدايتها كبنية استقبال لترسبات الأنا الأعلى فإن استبطان أصوات الأجداد يصبح أمراً لا يمكن التفكير فيه أصلاً، وكذلك فإن الأنا بما هي سلطة بدائية لا تعود تستطيع أن تقوم بوظيفتها كوسيط، أو بالأصح كمتدخل، هذه الوظيفة التي يعطيها إياها فرويد بين الأسياد الثلاثة الذين يتنازعون طاعتها لهم، الهو، والأنا الأعلى، والحقيقة الواقعية الخارجية(115). إن قابلية التأثر على نمطية الأمر تشكّل بوضوح شرط إمكانية وجود الظاهرة الإمبريقية للتماهي التي لا تملك أبداً، بل هي أبعد بكثير من أن تمتلك الشفافية التي تنسب إليها بسهولة فائقة. ومن ناحية ثانية ينمّ النموذج الأجيالي للضمير عن لغز أكثر تعقيداً: إن صورة السلف، من وراء صورة الوالدين المعروفة جيداً أو غير المعروفة، تبدأ معها حركة نكوص من دون نهاية، حيث يفقد الآخر تدريجياً ـ من جيل إلى جيل! ـ أُلفته البدئية المفترضة. إن السلف يستثني نفسه من نظام التمثيل، كما يبرهن على ذلك إدراكه عن طريق الأسطورة والتعبد(116). برّ واحد من نوع فريد يجمع بهذه الطريقة الأحياء والأموات. هذا البر يعكس الدائرة التي ندور فيها أخيراً: من أين يستمد السلف سلطة صوته، إن لم يكن من علاقته المميزة المفترضة مع الشريعة المغرقة في القدم مثله؟ وهكذا فإن الأمر يسبق نفسه بنفسه، وذلك عن طريق توسّط السلف، الصورة الأجيالية للآخر.

ما قيل للتوّ عن الأنا الأعلى الفرويدية، بما هي كلمة الأجداد التي ترنّ في رأسي، يشكّل مقدمة جيدة للملاحظات التي

---

(115) Sigmund Freud, «Le Moi et le ça,» dans: *Essais de psychanalyse*, trad. fr. de J. Laplanche (Paris: Payot, 1981).

(116) F. Wahl, «Les Ancêtres, ça ne se représente pas,» dans: *L'Interdit de la représentation, colloque de Montpellier 1981*, texte rassemblé par Jacques Rassial (Paris: Editions du Seuil, 1984), pp. 31-62.

سأنهي بها هذا التأمل المكرس لغيرية الضمير. وسأكرسها إلى الاختزال الذي يبدو لي أنه ينتج من مجمل عمل إمانويل ليفيناس، اختزال آخرية الضمير بغيرية الغير. مقابل الاختزال المميز لفلسفة مارتن هيدغر، وهو اختزال الوجود المدين إلى الغرابة/ الغريبية المتصلة بوقائعية الوجود في العالم، يقيم إ. ليفيناس اختزالاً تناسقياً من غيرية الضمير إلى خارجانية الآخر (الغير) كما تتجلى في وجهه. بمعنى ما، ليس عند إ. ليفيناس من نمطية أخرى للغيرية سوى هذه الخارجانية. إن النموذج لكل آخرية هو الغير. في وجه الخيار بين أمرين فإما الغرابة/ الغريبية بحسب هيدغر، وإما الخارجانية بحسب إمانويل ليفيناس فإني أساند وبإصرار الطابع الأصلي والأصيل لما يبدو لي أنه يشكّل النمطية الثالثة للغيرية [409] وهي الوجود ـ المأمور بما هو بنية للهوية الذاتية.

ولكي أبرّر الطابع غير القابل للاختزال لهذه النمطية الثالثة للغيرية فإني سأعود، آخذاً بعين الاعتبار اختلاف السياق، إلى الاعتراضات التي أقمتها ضد التفسير الجيني (الوراثي) الذي يعطيه فرويد لمحكمة الأنا الأعلى. فمن ناحية أولى، إن لم يكن الأمر الصادر من الآخر متضامناً مع الإقرار بالذات فإنه يفقد طابعه كأمر بسبب عدم وجود كائن ـ مأمور يقف مقابله كمجيب. إن نحن تخلّصنا من هذا البُعد للتأثر الذاتي فإننا نجعل في النهاية الميتا ـ مقولة (ما وراء المقولة) للضمير مجرّد حشو، إذ إن مقولة الغير تكفي عندها للقيام بالمهمة. إن اعتراضي على مارتن هيدغر هو أن الإقرار هو من الأصل أمر، وإلا فإن الإقرار يفقد كل دلالة أخلاقية أو واجبية، أما اعتراضي على إمانويل ليفيناس فهو أن الأمر منذ الأصل إقرار، وإلا فإن الأمر لن يجد من يتسلمه، والذات لن تتأثر على نمط الوجود ـ المأمور: إن الوحدة العميقة للإقرار بالذات وللأمر الصادر من الآخر تبرر اعترافنا بالنوعية غير القابلة للاختزال التي تتمتع بها نمطية الغيرية التي تقابل على

صعيد «الأجناس الكبرى» سلبية الضمير على الصعيد الفينومينولوجي.

من ناحية ثانية، فإني أشاطر إ. ليفيناس اقتناعه بأن الآخر هو الطريق الإلزامي للأمر[117]، لذا فإني أسمح لنفسي بأن أبرز، من دون شك أكثر مما يريده هو، ضرورة المحافظة على بعض الالتباس، على الصعيد الفلسفي المحض، لوضع الآخر، خصوصاً إذا كنا سنعتبر بأن غيرية الضمير هي غير قابلة لأن تختزل إلى غيرية الغير. بالطبع إن إمانويل ليفيناس لن يتردد في القول بأن الوجه هو أثر الآخر. إن مقولة الأثر (trace) تصحح هنا بقدر ما تكمل مقولة الظهور/ التجلي (épiphanie). ربما كان على الفيلسوف بما هو فيلسوف، أن يعترف بأنه لا يعلم ولا يستطيع أن يقول إن كان هذا الآخر، مصدر الأمر، هو غير أستطيع أن أتأمل وجهه أو يستطيع هو أن يحدق في وجهي، أم هو أجدادي الذين لا أملك عنهم أي تصور، ودَيني نحوهم مكوّن إلى حد بعيد لذاتي عينها، أم هو الله ـ الله الحي، الله الغائب ـ أم هو مكان فارغ. أمام هذا الاستعصاء لأشكال الآخر فإن الخطاب الفلسفي يتوقف.

***

[410] أرجو السماح لي بأن أنهي الكتاب بلهجة التهكم السقراطي الساخر. هل عليّ أن أبقي في مثل هذه الحال من التشتت: التجارب الثلاث الكبرى للسلبية، تجربة الجسد الخاص، وتجربة

---

(117) بهذا الصدد، المسافة أقل مما يبدو للوهلة الأولى بين موضوع الصفح والغفران في نهاية الفصل «الروح» في كتاب *Phénoménologie de l'esprit* وموضوع الاستبدال في كتاب *Autrement qu'être*، مع فارق واحد كبير جداً، وهو أنه عند هيغل تنتصر المعاملة بالمثل، في حين أنه عند ليفيناس فإن عدم التساوي هو الذي ينتصر، وذلك لصالح الآخر.

الآخر، وتجربة الضمير التي توصل إلى ثلاث نمطيات للغيرية (الآخرية) على صعيد الأجناس الكبرى؟ إن هذا التشتت يبدو لي مناسباً في النهاية لفكرة الغيرية (الآخرية) نفسها. إني أقول، وأنا أقلّد حوار **برميندس** (لأفلاطون)، ومن دون أن أغامر بعيداً في غابة النظر والتأمل، وحده خطاب مغاير لذاته يناسب الميتا ـ مقولة (ما وراء المقولة) للغيرية (الآخرية)، لئلّا تلغي الآخرية نفسها حين تصبح عين ذاتها عينها (même qu'elle-même).



الثبت التعريفي

إقرار (Attestation / Attestation): إن انهيار يقينية الكوجيتو الديكارتي تحت الضربات المتلاحقة لفلاسفة الريبة وهم ماركس ونيتشه وفرويد، إلى جانب التقدم الهائل للعلوم الإنسانية في عصرنا لم يترك للفلسفة من حقيقة مطلقة أخيرة تمثّل المرجعية الثابتة التي يمكن العودة لها باستمرار، فهل يعني ذلك أننا بتنا أمام تيه كامل لا أمل للخروج منه، حين نبحث عن معرفة ذاتنا؟ من أجل الخروج من مثل هذا المأزق يلجأ ريكور إلى مفهوم الإقرار، ويجعل منه مفتاح سر كل كتابه هذا عن الذات. فأمام الشك الذي يأتينا من أسياد الريبة الذين ذكرناهم لتونا هناك الإقرار القريب من الشهادة الشخصية، والذي يتعارض كلية مع كل ريبة بل يشكّل نقيضها تماماً. مثل هذا الإقرار يتعارض أولاً مع مفهوم علم أخير أو وعي يؤسس ذاته بذاته، كما كان الحال مع كوجيتو ديكارت. إنه ليس إذاً بعلم يقوم كأساس أخير للمعرفة، وليس هو الحقيقة الأخيرة التي تأتي من داخل تأمّلي لذاتي، بل هو نوع من الاعتقاد والإيمان بحقيقة معينة، وبهذا المعنى هو أقل من علم يقيني، غير أنه ليس مجرد رأي عابر ذاتي، أو وجهة نظر، لأنه لو كان كذلك لما كانت له أي قيمة معرفية.

الإقرار هو أولاً نوع من التصديق، حين يكون هناك حدث نجد

أنفسنا في مواجهة شهود عديدين، ومن خلال شهاداتهم نكوّن اقتناعاً بأن شهادة معينة أصدق من شهادة، وأن هناك شهادة كاذبة وأخرى صادقة، أو أصدق من غيرها، وهذا التصديق حين يمر عبر التحليل يتخذ شكل الوثوق بشهادة أحدهم، ومثل هذه الثقة تمر عبر التفكر الذي يستند إلى المنهج التحليلي الإنكليزي الذي يحوّل الرأي أو الاعتقاد الذي كنت أملكه أولاً نوعاً من الاقتناع الراسخ، أي إن التحليل يضفي هنا نوعاً من الموضوعية على رأيي وشهادتي، فيأتي إقراري كنقيض للريبة الأصلية وتجاوز لها، عن طريق موضوعية خاصة ترفع ما كان مجرد رأي ذاتي بعيد عن كل معيار للصدق حقيقة لها موضوعيتها في هذا التوسط عبر التحليل اللغوي والمرور بالآخر الفاعل القادر على تحمل مسؤولية عمله. بين الشكوكية التامة والحقيقة المطلقة يقف الإقرار ليقيم توازناً هو بمثابة أقصى الحقيقة التي يمكن الإنسان الباحث عن ذاته أن يصل إليها.

أنتروبولوجيا فلسفية (Anthropologie philosophique / Philosophic anthropology): إن الأنتروبولوجيا هي في الأصل دراسة الإنسان، وهي بهذا المعنى تشكل الجزء الأهم من الميتافيزيقيا التي تشمل كذلك الأنطولوجيا التي تختص بدراسة الوجود ككل. غير أن ما حصل هو أن الأنتروبولوجيا قامت بدراسة الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي، فدخلت في دراسات مقارنة واهتمت بالإنسان المتخلف أو المختلف عن الإنسان الذي يعيش الحداثة، أي الحضارة الصناعية المعاصرة، وأصبحت فرعاً من السوسيولوجيا المهتمة بإنسان المجتمعات التقليدية، وبهذا أصبحت أنتروبولوجيا ثقافية تقارن بين مختلف المجتمعات المبتعدة عن الإنسان المعاصر الأوروبي الغربي، أي تلك المجتمعات التي تفصلها الجغرافيا عن أوروبا، وهذا يجعل أنتروبولوجيا تاريخية ممكنة، وذلك حين ندرس الإنسان الأوروبي الغربي نفسه كما كان يعيش في العصر الوسيط مثلاً. البعد هنا عن الإنسان المعاصر لم يعد في المكان

بل أصبح في الزمان. غير أن ريكور يستعمل مفهوم الأنتروبولوجيا الفلسفية أي تلك التي تحاول أن تجيب عن السؤال المركزي الذي طرحه كانط: ما هو الإنسان؟ وفي هذه الأنتروبولوجيا ينطلق ريكور من الإنسان الخاطىء الذي يكتشف بأن إرادته لا تعني إطلاقاً الخلق من العدم، ولكن الانغراس بكل ما هو لا إرادي كالعادة والطبع واللاوعي، وإن قابلية الوقوع في الخطإ هي نوع من القدر المحتوم والضرورة الحتمية التي يشكل ارتكاب الإنسان للشر حدثها العارض. إلا أن ريكور لا يتوقف عند مثل هذه الأنتروبولوجيا الفلسفية، بل يجعل من الإنسان القادر مفتاح كل الأنتروبولوجيا التي تسود فلسفته، فإذا كان هيدغر قد جعل من الانهمام الذي ليس مجرد انشغال وقلق نفسي عابر لقضية معينة هو أساس الأنتروبولوجيا الفلسفية، فإن ريكور يجعل من الإنسان القادر أساس كل الأنتروبولوجيا الفلسفية التي يدافع عنها. وهو يرى الإنسان القادر أولاً على الكلام ومخاطبة الآخرين، وإن استعمل لغة لم يخترعها هو نفسه، وهو قادر على العمل والتصرف في محيطه، ويملك المقدرة على أن يسرد قصة حياته، وكذلك أن يكون مسؤولاً يتحمّل التبعة الأخلاقية لأعماله، وأن يقيم مناقشة متجددة مع مواطنيه، وأن يفتح حواراً مع الحضارات والثقافات الأخرى. وهذا ما يقوده مباشرة إلى أنطولوجيا للفعل والتصرف والممارسة لا إلى أنطولوجيا تسعى إلى الجوهر (substance).

حدث (Événement / Event): هناك ظروف تتغير باستمرار، وكل واحد منا يمر بأحوال مختلفة، وكل ظرف معين نستطيع أن نعزله وأن نسميه حدثاً، ولكن من المهم جداً أن نصف كل وقائعه من دون اللجوء إلى الإشارة إلى الأشخاص. الحدث يملك استقلاليته بغضّ النظر عن الأشخاص الذين يعتقدون أنهم صانعوه. إن الوصف اللاشخصي للظرف هو الذي يشكّل ماهية الحدث. إن

مجموع الظروف التي يعرفها إنسان معين في حياته تشكّل أحداث حياته، غير أنها كأحداث لا تنتمي له شخصياً، وهي قائمة بغضّ النظر عن وجوده، ومن هنا كان القول بأن الهوية الشخصية ليست هي ما يهمّ، ولكن الواقعة وترابطها مع غيرها من الوقائع أي الأحداث. إن مثل هذا التعريف للحدث يتجاهل تماماً بُعد انتماء وقائعية الحدث إلى ما هو خاصتي، ما هو ملكي الشخصي، ومقدرتي على نسبة الحدث إلى فاعل هو أنا.

زمن كوزمولوجي وزمن فينومينولوجي (Temps cosmologique et temps phénoménologique / Cosmologic time and phenomenologic time): يميّز ريكور بين الزمن الكوزمولوجي الكوني، وهو مادي فيزيائي خارجي يعود بجذوره إلى ما يسميه أرسطو اللحظة التي هي الجزء الأصغر من هذا الزمان الذي يتعامل معه عالم الفيزياء، وزمن خاص بالروح على ما يقول أغسطين، وهو زمن داخلي معاش هو الزمن الفينومينولوجي الذي يدير ظهره لكل العالم الموضوعي، على ما ينادي به هوسرل فيعاش كحاضر دائم لا ينقطع، فكيف السبيل إلى الجمع بين هاتين الحقيقتين المتباعدتين؟ يرى ريكور أن الهوية السردية التي تحكي قصة حياة بكاملها تشكل الجسر الذي يربط بين هذين النوعين من الزمان، وكذلك فإن الزمن التاريخي هو الذي يردم الهوة السحيقة التي تفصل بين هذين المفهومين للزمان حيث يتسجل الزمان في يوم مُعاش معين، وفي مكان مُعاش محدد.

فلاسفة الريبة (Philosophes du soupçon / Masters of suspicion): علّمنا ديكارت أن نشكّ بالأشياء، ولكنه علمنا كذلك يقينية الكوجيتو أي إن الوعي للذات لا يرقى إليه أي شك، غير أن ماركس ونيتشه وفرويد الذين يلتقي بهم الباحث يشكّلون في الفكر الحديث فلاسفة الريبة الذين فضحوا أكذوبة وعي الذات المباشر، وهم يشتركون في أنهم يميطون اللثام عن الأقنعة التي

يختبئ وراءها الوعي الكاذب، ذلك أن الأنا النرجسية ليست هي التي تصلح لتكون موضوع المعرفة. ولقد سدد نيتشه ضرباته إلى الكوجيتو الديكارتي ليذله ويفضح كذبه، وكان كارل ماركس قد سبقه أيضاً إلى زرع الشك حول هذه الأنا المباشرة التي لا ترى سوى صورة مقلوبة عن الواقع بسبب البنية الفوقية الإيديولوجية التي لا تستهدف الحقيقة، بل الإخفاء والخداع من أجل الهيمنة والاستغلال. أما فرويد وهو مؤسس التحليل النفسي وليس بالفيلسوف، غير أنه أتى طوعاً إلى أرض الفلسفة، وقد برهن بأن الأنا ليست سيدة نفسها حتى حين تخدع نفسها وتعتقد ذلك، فالذات بنت بنية طفولية قديمة، وهي ضحية عصاب دائم بسبب رقابة الأنا الأعلى الدائمة عليها. إن عمل هؤلاء الثلاثة لم يكن سلبياً هداماً فقط، بل إنهم علَّمونا كيف نرى أنفسنا بطريقة أفضل، ونتخلص من قيود ضعفنا التي تحرمنا من الانطلاق في طريق الحياة الحقيقية.

فلسفة تفكرية (Philosophie réflexive / Reflexive philosophy):

اعتقد ديكارت بأن الوعي يلتقط الحقيقة مباشرة حتى حين يشكّ بكل الأشياء من حوله، وبالتالي فإن الكوجيتو (الأنا أفكر) يظل ثابتاً متمسكاً بيقينية حقيقته، في حين يرى ريكور بأن الكوجيتو هو أقرب إلى شعور بأني موجود، كما أكد ذلك مالبرنش من قبل. إنه ليس إذاً ببديهة مباشرة، بل مجرد مفهوم مجرد فارغ من كل محتوى، إن لم يمر عبر توسط الأفعال والأعمال وإنتاجات الآخرين والمؤسسات، وإقامة تصورات وتمثيلات لكل ما هو مباشر، وهذا بالضبط ما تقوم به الفلسفة التفكرية. إن وعينا لذاتنا ليس إذاً ببديهة فلسفية تتبدى لنا بكل يقينيتها، وكذلك ليس بحدس مباشر على ما قاله هوسرل في منهجيته التي تجعل من الحقيقة الأخيرة أمراً شفافاً أستطيع أن التقطه بحدسي العقلاني. إن الفلسفة التفكرية ليست كذلك برؤية صوفية تستشف الأشياء في حقيقتها

الأخيرة عن طريق مباشر يقودها إلى إدراك كنه الكون. إن الفلسفة التفكرية التي يتبناها ريكور تكمن في الطريق الطويل أي طريق الجهد الدائم الذي نبذله من أجل فهم الوجود، ووعي أنفسنا، والاستمرار في هذا الوجود الواعي لعالمنا ولحقيقته. إن إدراكنا للعالم ليس مباشراً، وكذلك فإن وعينا لذاتنا ليس وعياً مباشراً، ولكنه مهمة طويلة وشاقة تتطلّب انفتاحنا، عن طريق التفكّر على كل الإشارات التي تأتينا من كل محيطنا الخارجي وعالمنا الداخلي، ومن كل العلوم الإنسانية. مثل هذه المنهجية تُسمّى تفكّرية لأنها جهد إدراك أنا الكوجيتو في مرآة أغراضه ومواضيعه وإنتاجه وأعماله، لذا فإنها تستهدف إقامة أنطولوجيا الفعل المتحرك دوماً، لا الجوهر الدائم في ثباته.

متوحدي (Solipsiste / Solipsist): لقد أدت فينومينولوجيا هوسرل إلى مثالية تامة جعلت من الأنا موضوع المعرفة الوحيد، فأصبحت بذلك نوعاً من الأنانوية égologie (علم الأنا) المتعالية التي تجعل من معرفة الأنا شرط وجود كل معرفة أخرى للآخر والغير، أي إنها تشتق هذا الآخر من الأنا، وهكذا فإن هذا الإنسان العارف الذي وضع العالم الخارجي الموضوعي بين قوسين، واكتشف أعماق ذاته وماهيتها، عن طريق حدسه العقلي المباشر، يعيش في عزلة ووحدة، وتصبح حقيقته الأخيرة بعزلته ووحدانيته، ويصبح هذا المتوحد يذكّرنا بالفيلسوف العربي ابن باجة صاحب كتاب **تدبير المتوحد**. المعرفة النفسية والحقيقة الأخيرة تصبح البعد الأخير للعزلة والانكفاء على الذات.

في حين يرى ريكور بأن الآخر لا يشتق من الأنا النرجسية التي تخصّني، بل هو وجه يناديني، ويطلب رعايتي، ويشكل جزءاً من وعيي لذاتي، بل ليس من ذات من دونه، وعيب المتوحداني الأكبر هو تصوره للآخر عن طريق تشبيهه دوماً بذاتي، أي إدخاله ضمن ذاتي، وبالتالي إنكار غيريته.

مفارقة سياسية (Paradoxe politique / Political paradox): تكمن المفارقة في أننا حين نؤكد أمراً معيناً فإننا في هذا التأكيد عينه، وحين نعتقد بأننا قد توصّلنا إلى إثبات الحقيقة التي نريد، نرى أننا في الواقع قد أكّدنا في الواقع حقيقة أخرى مناقضة لما سعينا إليه، وتصبح المفارقة نوعاً من جمع نقيضين وتعايشهما معاً. ومفهوم المفارقة السياسية هو أحد أهم مفاهيم ريكور، وهو يتمثّل في أن الدولة الحديثة، وهي دولة القانون والحقوق، تجمع في بنيتها عينها نوعاً من ديالكتيك بين نقيضين هما الشكل (الصورة) والقوة، ويتمثل الشكل بالدستور وبكل الرعاية التي تقيمها الدولة لكل الذين تحكمهم وتعترف بهم ويعترفون بها، وتستمد كل شرعيتها من اعترافهم بها، وتتمثل القوة بلجوء الدولة إلى استعمال العنف والقمع واستعمال حق اللجوء إلى القوة التي تملك وحدها شرعيته، بين الحين والآخر، فتنجرّ من حكم مواطنيها إلى التحكم فيهم. وتاريخ كل دولة هو تاريخ هذه المواجهة المستمرة بين الشكل القائم على الاعتراف المتبادل، واستعمال القوة والعنف الذي تلجأ إليه الدولة في مراحل مختلفة من مسيرتها، وكأن الحقوق التي يكتسبها شعب معين في فترة معينة يلغيها أو يوازيها قمع معين. والمفارقة السياسية هي أن الدولة القائمة على الحد الأقصى من العقلانية في قوانينها وأنظمتها وتنظيمها تجد نفسها وقد أدخلت إلى عقر دارها القمع والكبت، أي اللجوء إلى القوة أي إلى العنف المادي وأقامت معه ديالكتيكاً مستمراً فتقترب السلطة من التسلط.

هوية (Identité / Identity): الإنسان يعيش حياته أي إنه يمر بمراحل متعددة ومختلفة، ويعرف أثناءها تجارب متنوعة، ومع ذلك فإنه يبقى الشخص عينه أي إنه يظل هو نفسه، رغم التقلبات والأحداث، وبالتالي لا بد من التسليم بأن ما يجعل ذلك ممكناً، أي إنه يملك هوية خاصة به، هو وجود نواة منفصلة من الديمومة

تشكل هويته وتحددها وتحافظ عليها، على مدى حياة بأكملها، وبالطبع فإننا نستطيع أن نتثبت من وجود مثل هذه الديمومة في أية مرحلة من الحياة. وأهمية وجود مثل هذه الديمومة التي تشكل الهوية هي أننا من دونها لا نستطيع أن نعتبر الفرد كذات مسؤولة أخلاقياً عن كل تصرفاتها وأن نحاسبها، إذ إن أية محاسبة لأي فرد تفترض ضمناً وجود مثل هذه الهوية، أي إننا أمام الشخص عينه الذي ارتكب، في زمن سابق، عملاً عليه تحمّل تبعته.

هوية سردية (Identité narrative / Narrative identity): حين نتساءل أمام وقوع حدث معيّن عمّن كان مسؤولاً عنه فإننا نرد بإعطاء اسم أحدهم، أي بإعطاء اسم علم معين، غير أن هذا الشخص الذي أعطيناه هوية لا تختصر حياته بهذا الحدث فقط، ومن أجل التعرف إليه لا بد من أن نروي قصة حياته بأكملها. غير أن سرد حياة لا يمكن أن يكون موضوعياً بل يمزج فيه الواقع بالخيال، ونحن نميل دوماً إلى ذلك لأن وضع الأحداث بقالب قصصي يسهّل علينا عملية فهم هذا الفرد واستيعاب مختلف أطوار حياته. وهذه هي الهوية السردية لأنها تروي قصة اسم علم، ولأن صاحبها قادر على أن يروي قصة حياته، وأن ينسب إلى نفسه أحداثاً معيّنة هو فاعلها. وهذه الهوية السردية تتناول كل تغييرات مسار الحياة وتقلّبات الزمن، ومع ذلك فإنها تبقى واحدة ويبقى الفرد ذاته رغم التحول المستمر، ونتعرف إليه على أنه الشخص عينه. وهذا يعني أننا نكتشف في الهوية السردية الهوية الذاتية (ipséité) التي تبقى محتفظة بشخصيتها طيلة حياة بأكملها، على الرغم من قبولها للتغير واستيعابها له، ومرورها في الزمن المتقلب. وهذه الهوية الذاتية هي غير الهوية العينية (idem) التي تظل واحدة مثل الهوية الذاتية ولكنها لا تقبل التغيير على الإطلاق، وتظل محافظة على ديمومتها مهما تقلّب الزمن عليها. مثل هذه الديمومة السلبية لا نجدها في الهوية الذاتية إلا على

مستوى الطبع، الذي نعرف أنه السمة الشخصية التي لا تتغير عند الشخص. في حين أن كل هوية لفاعل هي هوية تتغير وتتبدل وتتطور مع أنها تظل لفرد واحد. ما لا يتطور ويتبدل هو نوع من جوهر تجمّد فأصبح خارج فعل الزمان، في حين أن كل فرد يعيش هويته ويسرد من خلال ذاتيته فتصبح هويته السردية مكان التقاء الحدث والخيال، الحقيقة والقصص المنسوجة حولها، ذلك أن الهوية السردية هي بالتمام عكس الهوية المجردة. وفي هذه الهوية يلتقي الزمن الكوني الخارجي مع الزمن المعاش.

إننا نلتقي الهوية السردية في التاريخ كذلك، أي إن ما قلناه على الصعيد الفردي ينطبق كذلك على صعيد الجماعة، فكل أمة أو جماعة تاريخية تسرد تاريخها أي إنها لا تستطيع أن تتخلص من نسج القصص حول ماضيها ومزج الخيال بالواقع، والتاريخ أيضاً يجيب عن السؤال من قام بالعمل، ويروي لنا كل قصة حياته بشتى مراحلها، أي إنه يدخل هويته الذاتية في الزمان فيشعر بالحاجة إلى صياغة مثل هذه الحياة بقالب قصصي. هناك إذاً علاقة ديالكتيكية بين تاريخ أمة معينة والقصة المتخيلة تنتج منها الهوية السردية الجماعية، لذا فإن التاريخ يصبح قصة مروية وتصبح القصص التي ينسجها خيال الأمة تاريخاً، ويتلاقى الزمان الكوني الخارجي مع الزمان الداخلي المُعاش.



ثبت مصطلحات عربي - فرنسي

آدابيّ، أدبياتيّ (واجبي)	Déontologique
إبانة	Explicitation
إتمام، تمام، كمال	Entéléchie
إثبات	Constatation
إثباتيّ	Assertif
أثر، نتاج	Oeuvre
اجتماعويّ	Sociologisant
إجراء	Procédure
أجيالي	Générationnel
إحالة، مرجع	Référence
إحترام الذات	Respect de soi
إحداثيات	Coordonnées
إحراج (برهان ذو حدين)	Dilemme
إخباري، خبري	Constatif
أخروية (متعلقة بنهاية العالم)	Eschatologie
أخلاق	Ethique
أخلاقيّ واجبيّ	Déontique
أخلاقيات (عادات وتقاليد)	Moeurs
أخلاقيات علم الحياة	Bio-éthique

Instrumental	أداتيّ
Déontologie	أدبيات (علم آداب الواجب)
Paradigmatique	إستبداليّ، نموذجيّ
Intérioriser (s')	إستبطن، إستدخل
Dépsychologisation	إستبعاد النفسانيّ
Raisonnement	إستدلال
Rétrospectivement	إستعادياً
Aporie	إستعصاء، إشكال مستعص
Aporique	إستعصائيّ
Déduction	إستنباط
Visée	إستهداف
Appréhension	إستيعاب
Ascription	إسناد
Imputation	إسناد، تحميل تبعة
Diectique	إشاريّ
Artificialiste	إصطناعي
Généalogie	أصل، نَسَابة (علم الأنساب)
Originarité	أصلية
Sacrificiel	أضحويّ
Ontologiser	إعطاء الصبغة الأنطولوجية
Intensionnel	إغلاقيّ، مفهوميّ
Virtuel	إفتراضيّ، محتمل، احتماليّ
Singularisation	إفراد
Singulariser	أفرد، فردن
Attestation	إقرار
Axiologique	أكسيولوجي (خاص بعلم القيم)
Axiologie	أكسيولوجية، علم القيم
Obligation	إلتزام، إلزام
Quête	إلتماس
Prescription/ Prescrire	إلزام

Je	أنا فاعلة
Egologique	أنانويّ
Égologie	أنانويّة
Moïté	أناويتي
Infusion	إنبثاث
Glissement	إنزياح
Surhomme	الإنسان الأعلى
Performatif	إنشائيّ، إنجازيّ
Dévoilement	إنكشاف
Appresentation	إهداء، تقدمة
Potentiellement	بالقوة، افتراضياً
Symptomatologie	بحث الأعراض
Évidence	بديهة
Pietas	بِرّ
Constructiviste	بنائيّ
Intersignification	بين دلالية
Intersubjectivité	بينذاتيّة
Interpersonnel	بينشخصيّ
Synergie	تآزر
Autoaffection	تأثر ذاتيّ
Autoposition	تأكيد ذاتيّ
Théoritique	تأمليّ، نظريّ
Réciprocité	تبادل، معاملة بالمثل
Entre-signifier (s')	تبادل الدلالة
Hétéronomie	تبعية للغير
Kerygmatique	تبليغيّ
Tautologie	تحصيل حاصل
Motivation	تحفيز، دافع
Transfert	تحويل
Victimisation	تحويل إلى ضحايا

Interlocution	تخاطب
Alternative	تخيير بين أمرين
Syntagmatique	تراتبيّ
Déclassement	التراجع في الترتيب
Schéma	ترسيمة
Le Grand code	الترميز الأكبر
Auto designation	تسمية ذاتية
Anthropomorphisme	تشبيهية
Morphologie	تشكل
Agir humain	تصرّف بشريّ
Déclaratif	تصريحيّ
Typologie	تصنيف أنماط
Conception/ Ectype	تصوّر
Représentation	تصور، تمثُّل، تمثيل
Figuration	تصوير
Configuré/ Figuratif	تصويريّ
Antagonisme	تضادّ
Antithétique	تضادي
Empiétement	تعدّ
Polysémique	تعدديّ الدلالات
Polysémie	تعددية الدلالات
Polyadicité	تعددية الزيادة
Ostensif	التعريف بالمثال أو الإشارة
Apprentissage	تعلُّم
Mondanéisation/ Mondanéité	تَعَوْلُم
Détermination	تعيين
Surdétermination	تعيين تضافريّ
Identification	تعيين هوية
Individualisation	تفريد
Singularisant	تفريد، تخصيص

Réflexif	تفكّري
Déconstruction	تفكيك
Estime de soi	تقدير الذات
Inhérence	تلازم
Enonciation	تلفُّظ، نطق
Analogique	تماثليّ
Intégrité	تماميّة
Articuler (s')	تمفصل
Appropriation	تملّك
Héterogénéité	تنافر
Distributif	توزيعيّ
Extensionnel	توسّعيّ، ماصدقيّ
Maïeutique	توليديّ
Créance	ثقة
Biunivoque	ثنائيّ المعنى
Particulier	جزئيّ، خاص
Réactualiser	جعل حالياً
Communautarien	جماعويّ
Plural	جمعيّ
Substance	جوهر
Substantialiste	جوهراني
Substantialisme	جوهرانية
Génétique	جينيّ
Motif	حافز
Evénementialité	حدوثية
Elision	حذف
Superfétatoire	حشويّ
Limitation	حصر
Panthéisme	حلولية
Gestation	حمل

حمليّ	Prédicatif
خارج التاريخ	Anhistorique
خارجانية	Extériorité
خاصّ بالحقيقة	Aléthique
خاصويّتي	Mienneté
خاصيتي	Mienne
خطبة موجزة، كلمة	Allocution
خلوقية، شيميّة	Sittlichkeit
خليط	Mixte
داخلانيّة	Intériorité
الدازاين، الوجود هنا	Dasein
درج	Nuancer
دعوة	Vocation
دفاعيّ	Apologétique
دلالة تبعية	Connotation
دورة، تحول للمرور	Détour
ديالكتيك	Dialectique
ديمومة	Durée
رابطة	Nexus
راوٍ	Narrateur
ربط، وصل	Connexion
رَدْكَلة	Radicalisation
رسم كليّ، ترسيم	Schème
رسم، تصوير	Configuration
رعاية	Sollicitude
ركيزة، جوهر	Substrat
رويّة	Délibération
زرع الأعضاء	Transplantation
سجاليّ	Polémique
سديم	Nébuleuse

Narrativisation	سردانية
Apophatique	سلبيّ
Apophase	سلبية
Contextualisme	سياقية
Sémiotique	سيمياء
Index	شاهد
Assimiler	شبّه
Formalisme	شكلانية (صورية)
Sceptique	شكوكيّ
Scepticisme	شكوكيّة
Totalité	شموليّة
Actant	صانع الفعل
Actantiel (proto)/ Proto-actantiel	صانع الفعل الأول
Actantiel	الصانع الفعليّ
Véracité divine	الصدق الإلهيّ
For intérieur	صميم الطوية
Classe	صنف
Causaliste/ casuistique	طبع/ سببانيّ
Situation, (en)	ظرفيّ
Epiphanie	ظهور، تَجَلّ
Portée	عاقبة
Opérateur	عامل
Indécidabilité	عدم القدرة على البت
Contigence	عَرَضية، جواز
Vulnérabilité	عطوبية
Rationaliser	عقلن
Dianoétique	عقليّ
Cause efficiente	علة فاعلة
Narratologie	علم السرد
Critériologie	علم المصداق (معيار الصدق)

Nomologie	علم قوانين الذهن
Historiographie	عمل المؤرخ
Mondanéiser	عولَمَ
Idem	عينه
Identifier	عيّن هوية
Téléologique	غائي
Hubris	غرور
Etrangereté	غريبية
Non-dit	غير مقول
Inadéquat	غير ملائم
Agent	فاعل حقيقيّ
Singularité	فرادة
Individualiser	فَرَّد
Devoir strict	فرض عين
Devoir large	فرض كفاية
Acte perlocutoire	فعل (حاصل) بالقول
Acte illocutoire	فعل (داخل) في القول
Acte locutoire	فعل القول
Ichlosigkeit	فقدان الأناوية
Locuteur	قائل، متكلم
Verdictible	قابل للنطق بالحكم
Justicier	قاضٍ عادل
Prédialogique	قبلَ حواريّ
Préverbal	قبل شفهيّ
Appariement	قران
Affinité	قربى، تناسب
Coupure	قطيعة
Contrainte	قيد
Opacité	كثافة، عتامة
Opacifier	كثف، عتم

Parole donnée	كلمة مقطوعة
Métonymie	كناية
Universel	كونيّ، كليّ
Universalité	كونية
Ontique	كينونيّ
Atopos	لا مكان له
Nullité	لائية
Corollaire	لازمة
Néantité	لاشيئية
Cosmothéologie	لاهوت كوزمولوجي (كوني)
Implication	لزوم، تضمين، اقتضاء
Institutionnel	مؤسساتيّ
Contracté	متباين
Identique	متطابق
Variable	متغيّر
Singulier	متفرّد
Intégré	متكامل
Recurrent	متكرِّر، متواتر
Enonciateur	متلفّظ
Solipsiste	متوحّدي
Solipsisme	متوحّدية
Synecdoque	مجاز
Métalepsis	مجاز مرسل
Tropologique	مجازيّ
Sociétal	مجتمعيّ
Paradigme	مجموع استبدالي، نموذج
Conatus	مجهود
Spécifiant	محدد النوعية
Imaginaire	مخيال، تخيليّ
Imaginatif	مخياليّ

Intelligible	مدرك عقلياً، معقول
Sociologisme	مذهب الاجتماعية
Physicalisme	المذهب الفيزيائي المادي
Biologisme	مذهب بيولوجانيّ
Ancrage	مرسى، رسو
Interiorisé	مستدخل
Proscriptif	مستقبلي
Allocutaire	مستمع
Axiome	مسلمة
Postulat	مصادرة
Configurant	المصور، التصويري
Implicite	مضمر
Apparoir	مظهر
Épistémique/ Gnoséologique	معرفي
Proleptique	المعروف سلفاً
Norme	معيار
Hyperbolique	مغال
Hyperbole	مغالاة
Individualisant	مفرّد
Articuler	مفصل
Conceptualiser	مفهم
Acception	مفهوم
Exigences	مقتضيات
Antécédent	مقدّم
Adéquat/ Pertinent/ Prescriptif	ملائم
Enoncé	ملفوظ، قول، بيان
Faculté	ملكة
Homologue	مماثل
Praxis	ممارسة
Praxique	ممارسة عملية

مموضع، يُموضع	Objectivant
مميِّز	Discriminant
منسقيّ	Systémique
منطق الأحكام	Apophantique
موضعَ	Objectiver
موضعة	Objectivation
موضوع، موضوعة	Thème
ميتا ـ أخلاقي (ما وراء أخلاقي)	Méta-éthique
ميتا ـ معيار (ما بعد المعيار)	Méta-critère
الميتابسيكولوجيا	Métapsychologie
نزوع	Penchant
نسق	Système
نسقنة	Systématisation
نشدان	Prétention
نفسانوي	Psychologisant
نفعية	Utilitarisme
نقص	Privation
نقل عن بعد	Télétransport
نقيضة	Antinomie
نمط أصليّ	Archétype
نومولوجيّ (خاص بقوانين الذهن)	Nomologique
نومينيّ (عالم الأشياء في ذاتها)	Nouménal
نويز (فعل الفكر)	Noèse
نويم (الموضوع القصدي لهدف الفكر)	Noème
هوية ذاتية	Identité ipse/ Ipséité
هوية عينه	Identité idem
هوية، تطابق	Identité
هيولى	Hylè
واجبيّة (أخلاق واجبية)	Morale

Etre	وجود، الموجود
Existential	وجوداني
Existentiel	وجوديّ
Parole tenue	وفاء بالعهد
Facticité (Factivité)/ Factualité	وقائعية
Allégeance	ولاء
Ascriptible	يُسند
Extérioriser (s')	يظهر إلى الخارج
Manipulable	يمكن التلاعب فيه، يمكن التصرف به

ثبت مصطلحات فرنسي - عربي

Acception	مفهوم
Actant	صانع الفعل
Actantiel	الصانع الفعلي
Actantiel (proto)/ Proto-actantiel	صانع الفعل الأول
Acte illocutoire	فعل (داخل) في القول
Acte locutoire	فعل القول
Acte perlocutoire	فعل (حاصل) بالقول
Adéquat	ملائم
Affinité	قربى، تناسب
Agent	فاعل حقيقيّ
Agir humain	تصرُّف بشريّ
Aléthique	خاص بالحقيقة
Allégeance	ولاء
Allocutaire	مستمع
Allocution	خطبة موجزة، كلمة
Alternative	تخيير بين أمرين
Analogique	تماثليّ
Ancrage	مرسى، رسو
Anhistorique	خارج التاريخ

Antagonisme	تضادّ
Antécédent	مقدّم
Anthropomorphisme	تشبيهية
Antinomie	نقيضة
Antithétique	تضاديّ
Apologétique	دفاعيّ
Apophantique	منطق الأحكام
Apophase	سلبية
Apophatique	سلبيّ
Aporie	إستعصاء، إشكال مستعصٍ
Aporique	إستعصائيّ
Appariement	قران
Apparoir	مظهر
Appréhension	إستيعاب
Apprentissage	تعلّم
Appresentation	إهداء، تقدمة
Appropriation	تملك
Archétype	نمط أصليّ
Articuler	مفصل
Articuler (s')	تمفصل
Artificialiste	إصطناعيّ
Ascriptible	يُسند
Ascription	إسناد
Assertif	إثباتيّ
Assimiler	شبّه
Atopos	لا مكان له
Attestation	إقرار
Auto designation	تسمية ذاتية
Autoaffection	تأثر ذاتيّ
Autoposition	تأكيد ذاتيّ

Axiologique	أكسيولوجي (خاص بعلم القيم)
Axiologie	أكسيولوجية، علم القيم
Axiome	مسلَّمة
Bio-éthique	أخلاقيات علم الحياة
Biologisme	مذهب بيولوجانيّ
Biunivoque	ثنائي المعنى
Causaliste/ casuistique	طبع/ سبباني ّ
Cause efficiente	علة فاعلة
Classe	صنف
Communautarien	جماعويّ
Conatus	مجهود
Conception/ Ectype	تصوّر
Conceptualiser	مفهم
Configurant	المصوّر، التصويري
Configuration	رسم، تصوير
Configuré/ Figuratif	تصويريّ
Connexion	ربط، وصل
Connotation	دلالة تبعية
Constatation	إثبات
Constatif	إخباريّ، خبريّ
Constructiviste	بنائيّ
Contextualisme	سياقية
Contigence	عرضيّة، جواز
Contracté	متباين
Contrainte	قيد
Coordonnées	إحداثيات
Corollaire	لازمة
Cosmothéologie	لاهوت كوزمولوجي (كوني)
Coupure	قطيعة
Créance	ثقة

Critériologie	علم المصداق (معيار الصدق)
Dasein	الدازاين، الوجود هنا
Déclaratif	تصريحيّ
Déclassement	التراجع في الترتيب
Déconstruction	تفكيك
Déduction	إستنباط
Délibération	روية
Déontique	أخلاقيّ واجبيّ
Déontologie	أدبيات (علم آداب الواجب)
Déontologique	آدابيّ، أدبياتيّ (واجبيّ)
Dépsychologisation	إستبعاد النفساني
Détermination	تعيين
Détour	دورة، تحول للمرور
Dévoilement	إنكشاف
Devoir large	فرض كفاية
Devoir strict	فرض عين
Dialectique	ديالكتيك
Dianoétique	عقليّ
Diectique	إشاريّ
Dilemme	إحراج (برهان ذو حدين)
Discriminant	مميِّز
Distributif	توزيعيّ
Durée	ديمومة
Égologie	أنانوية
Egologique	أنانويّ
Elision	حذف
Empiétement	تعد
Enoncé	ملفوظ، قول، بيان
Enonciateur	متلفظ
Enonciation	تلفظ، نطق

Entéléchie	إتمام، تمام، كمال
Entre-signifier (s’)	تبادل الدلالة
Epiphanie	ظهور، تجلّ
Épistémique/ Gnoséologique	معرفيّ
Eschatologie	أُخروية (متعلقة بنهاية العالم)
Estime de soi	تقدير الذات
Ethique	أخلاق
Etrangereté	غريبية
Etre	وجود، الموجود
Evénementialité	حدوثية
Évidence	بديهة
Exigences	مقتضيات
Existential	وجودانيّ
Existentiel	وجوديّ
Explicitation	إبانة
Extensionnel	توسعيّ، ماصدقيّ
Extérioriser (s’)	يظهر إلى الخارج
Extériorité	خارجانية
Facticité (Factivité)/ Factualité	وقائعية
Faculté	ملكة
Figuration	تصوير
For intérieur	صميم الطوية
Formalisme	شكلانية (صورية)
Généalogie	أصل، نسابة (علم الأنساب)
Générationnel	أجياليّ
Génétique	جينيّ
Gestation	حمل
Glissement	إنزياح
Héterogénéité	تنافر
Hétéronomie	تبعية للغير

Historiographie	عمل المؤرخ
Homologue	مماثل
Hubris	غرور
Hylè	هيولى
Hyperbole	مغالاة
Hyperbolique	مغال
Ichlosigkeit	فقدان الأناوية
Idem	عينه
Identification	تعيين هوية
Identifier	عيّن هوية
Identique	متطابق
Identité	هوية، تطابق
Identité idem	هوية عينه
Identité ipse/ Ipséité	هوية ذاتية
Imaginaire	مخيال، تخيليّ
Imaginatif	مخيالي
Implication	لزوم، تضمين، اقتضاء
Implicite	مضمر.
Imputation	إسناد، تحميل تبعة
Inadéquat	غير ملائم
Indécidabilité	عدم القدرة على البتّ
Index	شاهد
Individualisant	مفرّد
Individualisation	تفريد
Individualiser	فرّد
Infusion	إنبثاث
Inhérence	تلازم
Institutionnel	مؤسساتيّ
Instrumental	أداتيّ
Intégré	متكامل

Intégrité	تمامية
Intelligible	مدرك عقلياً، معقول
Intensionnel	إغلاقيّ، مفهوميّ
Interiorisé	مستدخل
Intérioriser (s')	إستبطن، إستدخل
Intériorité	داخلانية
Interlocution	تخاطب
Interpersonnel	بينشخصيّ
Intersignification	بين دلالية
Intersubjectivité	بينذاتية
Je	أنا فاعلة
Justicier	قاض عادل
Kerygmatique	تبليغيّ
Le Grand code	الترميز الأكبر
Limitation	حصر
Locuteur	قائل، متكلم
Maïeutique	توليديّ
Manipulable	يمكن التلاعب فيه، يمكن التصرف به
Méta-critère	ميتا ـ معيار (ما بعد المعيار)
Méta-éthique	ميتا ـ أخلاقيّ (ما وراء أخلاقي)
Métalepsis	مجاز مرسل
Métapsychologie	الميتابسيكولوجيا
Métonymie	كناية
Mienne	خاصيتي
Mienneté	خاصويتي
Mixte	خليط
Moeurs	أخلاقيات (عادات وتقاليد)
Moïté	أناويّتي
Mondanéisation	تعولم

Mondanéiser	عولمَ
Mondanéité	تعولم
Morale	واجبية (أخلاق واجبية)
Morphologie	تشكل
Motif	حافز
Motivation	تحفيز، دافع
Narrateur	راو
Narrativisation	سردانية
Narratologie	علم السرد
Néantité	لاشيئية
Nébuleuse	سديم
Nexus	رابطة
Noème	نويم (الموضوع القصدي لهدف الفكر)
Noèse	نويز (فعل الفكر)
Nomologie	علم قوانين الذهن
Nomologique	نومولوجيّ (خاص بقوانين الذهن)
Non-dit	غير مقول
Norme	معيار
Nouménal	نومينيّ (عالم الأشياء في ذاتها)
Nuancer	درج
Nullité	لائية
Objectivant	مموضع، يُموضع
Objectivation	موضعة
Objectiver	موضعَ
Obligation	إلتزام، إلزام
Oeuvre	أثر، نتاج
Ontique	كينونيّ
Ontologiser	إعطاء الصبغة الأنطولوجية
Opacifier	كثف، عتم

Opacité	كثافة، عتامة
Opérateur	عامل
Originarité	أصلية
Ostensif	التعريف بالمثال أو الإشارة
Panthéisme	حلولية
Paradigmatique	إستبدالي، نموذجي
Paradigme	مجموع استبدالي، نموذج
Parole donnée	كلمة مقطوعة
Parole tenue	وفاء بالعهد
Particulier	جزئيّ، خاص
Penchant	نزوع
Performatif	إنشائيّ، إنجازيّ
Pertinent/ Prescriptif	ملائم
Physicalisme	المذهب الفيزيائي المادي
Pietas	بِرّ
Plural	جمعيّ
Polémique	سجاليّ
Polyadicité	تعددية الزيادة
Polysémie	تعددية الدلالات
Polysémique	تعدديّ الدلالات
Portée	عاقبة
Postulat	مصادرة
Potentiellement	بالقوة، افتراضياً
Praxique	ممارسة عمليّة
Praxis	ممارسة
Prédialogique	قبل حواريّ
Prédicatif	حمليّ
Prescription/ Prescrire	إلزام
Prétention	نشدان
Préverbal	قبل شفهيّ

Privation	نقص
Procédure	إجراء
Proleptique	المعروف سلفاً
Proscriptif	مستقبليّ
Psychologisant	نفسانويّ
Quête	إلتماس
Radicalisation	رَدْكَلة
Raisonnement	إستدلال
Rationaliser	عَقْلَن
Réactualiser	جعل حالياً
Réciprocité	تبادل، معاملة بالمثل
Recurrent	متكرّر، متواتر
Référence	إحالة، مرجع
Réflexif	تفكري
Représentation	تصور، تمثل، تمثيل
Respect de soi	إحترام الذات
Rétrospectivement	إستعادياً
Sacrificiel	أضحويّ
Scepticisme	شكوكية
Sceptique	شكوكيّ
Schéma	ترسيمة
Schème	رسم كليّ، ترسيم
Sémiotique	سيمياء
Singularisant	تفريد، تخصيص
Singularisation	إفراد
Singulariser	أفرد، فردن
Singularité	فرادة
Singulier	متفرّد
Sittlichkeit	خلوقيّة، شيميّة
Situation, (en)	ظرفيّ

Sociétal	مجتمعيّ
Sociologisant	اجتماعويّ
Sociologisme	مذهب الاجتماعية
Solipsisme	متوحّدية
Solipsiste	متوحّديّ
Sollicitude	رعاية
Spécifiant	محدّد النوعية
Substance	جوهر
Substantialisme	جوهرانية
Substantialiste	جوهراني
Substrat	ركيزة، جوهر
Superfétatoire	حشويّ
Surdétermination	تعيين تضافريّ
Surhomme	الإنسان الأعلى
Symptomatologie	بحث الأعراض
Synecdoque	مجاز
Synergie	تآزر
Syntagmatique	تراتبيّ
Systématisation	نسقنة
Système	نسق
Systémique	منسقيّ
Tautologie	تحصيل حاصل
Téléologique	غائيّ
Télétransport	نقل عن بعد
Thème	موضوع، موضوعة
Théoritique	تأمليّ، نظريّ
Totalité	شمولية
Transfert	تحويل
Transplantation	زرع الأعضاء
Tropologique	مجازيّ

Typologie	تصنيف أنماط
Universalité	كونية
Universel	كونيّ، كليّ
Utilitarisme	نفعية
Variable	متغيّر
Véracité divine	الصدق الإلهيّ
Verdictible	قابل للنطق بالحكم
Victimisation	تحويل إلى ضحايا
Virtuel	إفتراضيّ، محتمل، احتماليّ
Visée	إستهداف
Vocation	دعوة
Vulnérabilité	عطوبيّة

المراجع

I ـ العربية

كتب

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تفسير ما بعد الطبيعة.** تحقيق الأب موريس بويج. ط 3. بيروت: دار المشرق، 1900.

أرسطوطاليس. **الأخلاق (نيقوماخيا).** ترجمة إسحق بن حنين؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.

ديكارت، رينيه. **انفعالات النفس** = *Les Passions de l'âme*. ترجمة وتقديم جورج زيناتي. بيروت: دار المنتخب العربي، 1994. (دراسات فلسفية)

ريكور، بول. **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء.** ترجمة عدنان نجيب الدين. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002.

ـــــــ. **في التفسير، محاولة في فرويد.** ترجمة وجيه أسعد. دمشق: أطلس للنشر، 2003.

ـــــــ. **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**. ترجمة فلاح رحيم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002.

ـــــــ. **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**. ترجمة سعيد الغانمي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.

زيادة، معن (محرر). **الموسوعة الفلسفية العربية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1997. 3 مج.

زيناتي، جورج. **الفلسفة في مسارها**. بيروت: دار الأحوال والأزمنة، 2002.

مكاوي، عبد الغفار (مترجم). **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. مراجعة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

مولينه، جورج. **الأسلوبية**. ترجمة بسام بركة. بيروت: دار مجد، 1999.

II - الأجنبية

Books

Anscombe, Elizabeth. *Intention*. Oxford: Basic Blackwell, 1979.

Apel, Karl Otto. *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science, l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*. Traduit par Raphaël Lellouche et Inga Mittmann. Lille: Presses universitaires de Lille, 1987.

Arendt, Hannah. *La Condition de l'homme moderne*. Traduit par G. Fradier; préface de Paul Ricœur. Paris: Calmann-Lévy, 1961.

———. *La Crise de la culture, huit exercices de pensée politique*. Traduit par P. Lévy. Paris: Gallimard, 1972.

———. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1958]. (Charles R. Walgreen Foundation Lectures)
———. *Du mensonge à la violence*. Traduit par G. Durand. Paris: Calmann-Lévy, 1972.
———. *Les Origines du totalitarisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1973. 3 vols. (Collection «Points»)
Aristote. *De l'âme*. Traduit par J. Tricot. Paris: Vrin, 1965.
———. *Ethique à Eudème*. Traduction et notes par V. Décarie et R. Houde-Sauvé. Paris: Vrin; Montréal: Presses de l'université de Montréal, 1978.
———. *Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif. Louvain: Publications universitaires de Louvain; Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1958.
———. ———. Traduction, préface et notes par J. Voilquin. Paris: Garnier, 1963; Garnier-Flammarion, 1965.
———. ———. Introduction et notes par J. Tricot. 6e éd. Paris: Vrin, 1987.
———. *Métaphysique*. Traduit par J. Tricot. Paris: Vrin, 1964.
———. *Physique*. Traduit par H. Cartenon. 3e éd. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
———. *La Poétique*. Texte traduit et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot. Paris: Editions du Seuil, 1980.
———. *Rhétorique*. Texte établi et traduit par M. Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
Aubenque, Pierre. *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.
Augustin (Saint). *Confessions*. Paris: Les Belles Lettres, 1969-1977.
Austin, John Langshow. *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962. (The William James Lectures; 1955)
———. *Quand dire, c'est faire*. Introduction et traduction par G. Lane. Paris: Editions du Seuil, 1970.
Bachelard, Suzanne [et al.]. *Hommage à Jean Hypolite*. Paris: PUF, 1971. (Collection Epiméthée)
Barthes, R. [et al.]. *Poétique du récit*. Paris: Editions du Seuil, 1977.
Beauchamps, Paul. *L'Un et l'autre testament: Essai de lecture*. Paris: Editions du Seuil, 1977.

Benjamin, Walter. *Illuminationen*. Francfort: Suhrkamp, 1969.
Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1974. 2 vols.
———. *Problèmes du langage*. Paris: Gallimard, 1966. (Collection «Diogène»)
Berlin, Isaiah. *Eloge de la liberté*. Traduit par J. Carnaud et J. Lahana. Paris: Calmann-Lévy, 1988.
———. *Four Essays on Liberty*. London; New York: Oxford University Press, 1969.
Brague, Rémi. *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthropologie de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988.
Braudel, Fernand. *L'Identité de la France*. Paris: Arthaud, 1986.
Bremond, Claude. *Logique et récit*. Paris: Editions du Seuil, 1973.
Calvo, F. *Socrate, Platone, Aristotele. Cercare l'uomo*. Gênes: Marietti, 1989.
Carnois, Bernard. *La Cohérence de la doctrine Kantienne de la liberté*. Paris: Editions du Seuil, 1973.
Chisholm, Roderick. *Person and Object, a Metaphysical Social Study*. London: G. Allen and Unwin, 1976.
Clark, S. H. *Paul Ricœur*. London: Routledge and Kegan Paul, 1990.
Coquet, J. C. *Le Discours et son sujet*. Paris: Klincksieck, 1984-1985. 2 vols.
vol. 1: *Essai de grammaire modale*.
vol. 2: *Pratique de la grammaire modale*.
Danto, Arthur. *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1973.
Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 2e éd. Paris: PUF, 1967.
Descartes, René. *Discours de la méthode*. Editée par C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin, 1982.
———. *Méditations métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
———. *Oeuvres de Descartes*. Edité par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1964-.

———. *Les Passions de l'âme*. Édité par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1974.

———. ———. Note par G. Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1964.

Diels, Hermann. *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1903.

———. *Les Présocratiques*. Traduit par J. P. Dumont, D. Delattre et J. L. Poirier. Paris: Gallimard, 1988. (Collection «Bibliothèque de la Pléiade»)

Donagan, Allen. *The Theory of Morality*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.

Dosse, François. *Paul Ricœur: Les Sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 2001.

Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

Ellendt, Friedrich. *Lexicon Sophoclevm*. Berlin: Bornträger, 1834-1835; 1867-1872.

Fay, B. and Louis Mink. *Historical Understanding*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

Ferry, J. M. *Habermas: L'Ethique de la communication*. Paris: PUF, 1987.

Fessard, Gaston. *La Soif*, précédée de *théâtre et mystère*. Préface de Gabriel Marcel. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.

Finkielkraut, Alain. *La Défaite de la pensée*. Paris: Gallimard, 1987.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1984.

Fraisse, Jean Claude. *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1984.

Fraisse, Simone. *Le Mythe d'Antigone*. Paris: Colin, 1973.

Frank, Didier. *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Editions de Minuit, 1981.

Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Traduit par J. Laplanche. Paris: Payot, 1981.

Frye, N. *Le Grand code: La Bible et la littérature*. Préface de T. Todorov; Traduit par C. Malamoud. Paris: Editions du Seuil, 1984.

Gadamer, Hans Georg. *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tühingen: Mohr, 1983.

———. *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Editions du Seuil, 1973.

Gagnebin, Jean-Marie. *Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin* (Inédit).

Gellrich, Michel. *Tragedy and Theory: The Problem of Conflict since Aristotle*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1978.

Goyard-Fabre, Simone. *Kant et le problème du droit*. Paris: Vrin, 1975.

Granger, Gilles Gaston. *Langages et épistémologie*. Paris: Klincksieck, 1979.

Greimas, A. J. *Maupassant: La Sémiotique du texte: Exercice pratique*. Paris: Editions du Seuil, 1976.

Greisch, Jean. *L'Age herméneutique de la raison*. Paris: Editions du Cerf, 1985.

Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953. 2 vols.

Guillaume, Gustave. *Temps et verbe*. Paris: Champion, 1965.

Habermas, Jurgen. *Connaissance et intérêt*. Traduit par J. Clemençon. Paris: Gallimard, 1976.

———. *Morale et communications: Conscience morale et activité communicationnelle*. Traduit par C. Bouchindhomme. Paris: Editions du Cerf, 1986.

Hampshire, Stuart T. *Thought and Action*. New York; Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1983.

Havel, Vaclav. *Essais politiques*. Textes réunis par Roger Essera et Jan Vladislav; Préface de Jan Vladislav. Paris: Calmann-Lévy, 1989.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Esthétique*. Traduit par S. Jankélévitch. Paris: Flammarion, 1979.

———. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par J. Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1947.

———. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé*. Traduit par R. Derathé. Paris: Vrin, 1989.

Heidegger, Martin. *Etre et temps.* Traduit par E. Martineau. Authentica: Edition hors commerce, 1989.

———. ———. Traduit par F. Vezin. Paris: Gallimard, 1988.

Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps, essai sur l'ontologie biranienne.* Paris: PUF, 1965.

Hisashige, T. *Phénoménologie de la conscience de culpabilité, essai de pathologie éthique.* Présenté par Paul Ricœur. Tokyo: Presses de l'université Senshu, 1983.

Höffe, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant (la morale, le droit et la religion).* Traduit par F. Rüegg et S. Gillioz. Abbeuve, Suisse: Ed. Castella, 1985.

Hume, David. *Traité de la nature humaine.* Traduit par A. Lerroy. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. 2 vols.

Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie.* Traduit par G. Peiffer et E. Lévinas. Paris: Vrin, 1953.

Jacques, François. *Dialogiques II.* Paris: PUF, 1984.

Jaspers, Karl. *Bilan et perspectives.* Traduit par H. Naef et J. Hersch. Paris: Desclée de Brouwer, 1956.

———. *Wahrheit.* Munich: Piper Verlag, 1947.

Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation.* Francfort: Insel Verlag, 1980.

Jungel, Eberhard. *Dieu le mystère du monde.* Traduit par Horst Humbourg. Paris: Editions du Cerf, 1983. 2 vols.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique.* Traduit par F. Picavet. Paris: PUF, 1943; 1965.

———. ———. Edité par F. Alquié; traduit par L. Ferry et H. Wismann. Paris: Gallimard, 1985. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

———. *Critique de la raison pure.* Traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris: PUF, 1963.

———. ———. Edité par Alquié; traduit par J. L. Delamarre et F. Marty. Paris: Gallimard, 1980. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

———. *Fondements de la métaphysique des moeurs.* Traduit par V. Delbos; revue et modifiée par F. Alquié. Paris: Gallimard, 1985. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

———. *La Métaphysique des moeurs: lere partie: Doctrine du droit*. Traduit par A. Philonenko. Paris: Vrin, 1971.

———. ———. Sous la direction de F. Alquié; traduit par J. et O. Masson. Paris: Gallimard, 1986. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

———. *La Religion dans les limites de la simple raison*. Traduit par J. Gibelin. Paris: Vrin, 1968.

———. ———. Traduit par A. Philonenko; sous la direction de F. Alquié. Paris: Gallimard, 1986. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

Kemp, P. *Aquinas, Rivista internazionale di Filosofia*. Rome: Publications de l'université de Latran, 1987.

———. *Ethique et médecine*. Paris: Tierce-Médecine, 1987.

Kenny, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge and Kegan Paul, [1963]. (Studies in Philosophical Psychology)

Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

———. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1966.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1961.

Lefort, Claude. *Essais sur le politique*. Paris: Editions du Seuil, 1986. (Collection «Esprit»)

Lejeune, Philippe. *Le Pacte autobiographique*. Paris: Editions du Seuil, 1975.

Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.

———. *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas (collectif)*. Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann. Neuchâtel: A la Baconnière, 1989.

———. *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961.

Locke, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Traduit par P. Coste. Paris: Vrin, 1972.

MacIntyre, Alasdain. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

Man, Paul de. *Allegories of Reading*. New Haven, London: Yale University Press, 1979.

Mansion, Auguste. *Introduction à la physique aristotélicienne.* Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

Marcel, Gabriel. *Etre et avoir.* Paris: Aubier, 1935. 2 vols.

Marx, Werner. *Ethos und Lebenswelt: A Mitleidenkönnen als Mass.* Hamburg: Felix Meiner, 1986.

Melden, A. I. *Free Action.* London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Mink, Louis O. *Historical Understanding.* Edited by Brian Fay, Eugène O. Golob and Richard T. Vann. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

Mongin, Olivier. *Paul Ricœur.* Paris: Editions du Seuil, 1994.

Nabert, Jean. *Eléments pour une éthique.* Préface de Paul Ricœur. Paris: Montaigne, 1962.

———. *Essai sur le mal.* Paris: PUF, 1955.

Nietzsche, Friedrich. *Ecrits posthumes 1870-1873.* Sous la direction de G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1975. (Œuvres philosophiques complètes)

———. *Fragments posthumes.* Traduit en français par Klossowski. Paris: Gallimard, [s. a.].

———. *Généalogie de la morale.* Texte et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; Traduit par C. Heim, I. Hildenbrandt, et J. Gratien. Paris: Gallimard, 1971.

———. *Le Livre du philosophe = Das Philosophenbuch.* Edition bilingue. Traduit par A. K. Marietti. Paris: Aubier-Flammarion, 1969.

———. *Œuvres philosophiques complètes.* Berlin: W. de Gruyter, 1968.

———. *La Volonté de puissance.* Traduit par G. Bianquis. Paris: Gallimard, 1948.

Nussbaum, Martha Craven. *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1986.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons.* Oxford: Oxford University Press, 1986.

Pariente, Jean Claude. *Le Langage et l'individuel.* Paris: A. Colin, 1973.

Peirce, Charles Sanders. *Collection Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1953.

———. *Ecrits sur le signe*. Traduit et commentés par G. Deledalle. Paris: Editions du Seuil, 1978. (Collection l'Ordre Philosophique)

Perry, J. (ed.). *Personal Identity*. Berkeley, CA; Los Angeles; London: University of California Press, 1975.

Petit, J. L. *La Sémantique de l'action*. Sorbonne: Université Paris I, 1988 (inédit).

Platon. *Dialogues*. Paris: Les Belles Lettres, [s. a.].

Prauss, G. P. (ed.). *Kant*. Cologne: Kieperheuser und Witsch, 1973.

Propp, Vladimir. *Morphologie du conte*. Traduit par Marguerite Derrida, T. Todorov et Claude Kahn. Paris: Editions du Seuil, 1970. (Collection «Points»: Poétique; 12)

Rawls, John. *Théorie de la justice*. Traduit par C. Audard. Paris: Editions du Seuil, 1987.

———. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Récanati, François. *La Transparence et l'énonciation*. Paris: Editions du Seuil, 1979.

Ricœur, Paul. *A l'Ecole de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1980.

———. *Colloque Gabriel Marcel (1988)*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1984.

———. *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil, 1969.

———. *Du texte à l'action*. Paris: Editions du Seuil, 1986.

———. *Lectures on Ideology and Utopia*. Edited by G. H. Taylor. New York: Colombia University Press, 1986.

———. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil, 2000.

———. *Métaphore vive*. Paris: Editions du Seuil, 1975. (Collection l'Ordre Philosophique)

———. *Réflexion faite*. Paris: Esprit, 1995.

———. *La Symbolique du mal, philosophie de la volonté*. Paris: Montaigne, 1960; 1980.

———. *Temps et récit*. Paris: Editions du Seuil, 1991. (Collection Point)

———. ———. ———: ———, 1983. (Collection Ordre Philosophique)

Riedel, M. *Für eine Zwetie, Philosophie, Vorträge und Abhandlungen*. Francfort: Suhrkamp, 1988.

Robin, Michael H. *Promising Intending and Moral Autonomy*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1984.

Romeyer-Dherbey, Gilbert. *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*. Paris: Seghers, 1974.

Rorty, Amélie Oksenberg. *Identities of Persons*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1976.

Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. La Haye: Murtinus Nijhoff, 1976.

———. *L'Etoile de la rédemption*. Traduit par A. Derczanski et J. L. Schlegel. Paris: Editions du Seuil, 1982.

Ross, William Francis. *Hardie, Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1981.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Edité par B. Gagnebin et M. Raymond. Paris: Gallimard, 1964. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

Ryle, G. *The Concept of Mind*. London; New York: Hutchinson's University Library, 1949.

———. *La Notion d'esprit*. Traduit par Stern-Gillet. Paris: Payot, 1978.

Schapp, Wilhelm. *Geschichten Verstrickt*. Wiesbaden: Heymann, 1976.

Scheler, Max. *Nature et formes de la sympathie*. Nouvelle éd. Traduit par M. Lefebvre. Paris: Payot, 1928. (Collection Petite Bibliothèque Payot)

———. *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*. Halle: Niemeyer, 1913.

Searle, J. R. *Les Actes de langage*. Traduit par H. Pauchard. Paris: Hermann, 1972.

———. (ed.). *The Philosophy of Language*. 5th ed. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Shoemaker, Sidney. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963.

Sophocles. *Antigone*. Traduit par De P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

Spinoza, Benedictus. *Ethique*. Traduit par C. Appuhn. Paris: Vrin, 1977.

Steiner, George. *Antigones*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

———. *Les Antigones*. Traduit par P. Blanchard. Paris: Gallimard, 1986.

Stepelevich, L. S. et D. Lamb (eds.). *Hegel's Philosophy of Action*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983.

Strasser, Steven. *Das Gemüt, Grundgedanken zu einer Phänomenologischen Philosophie und Theorie des Menschlichen Gefühlslebens*. Utrecht: Uitgeverijet Spectrum, 1956.

Strawson, P. F. *Individuals*. London: Methuen and Co., 1959.

———. *Les Individus*. Traduit par A. Shalom et P. Drong. Paris: Editions du Seuil, 1973.

Taminiaux, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1989.

Taylor, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

———. *Philosophical Papers*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985. 2 vols.

Vanderveken, Daniel. *Les Actes du discours*. Liège, Bruxelles: Mariaga, 1988.

Vermazen, B. et M. B. Hintikka. *Essays on Davidson Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Vernant, J. P. et P. Vidal Naquet. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 1986.

Volpi, F. *Heidegger e Aristotele*. Padoue: Daphni, 1984.

———. *Phaenomenologica*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publications, 1988.

Wahl, F. *L'Interdit de la représentation: Colloque de Montpellier, 1981*. Textes rassemblés par Adélie et Jean-Jacques Rassial. Paris: Editions du Seuil, 1984.

Walzer, M. *Spheres of Justice, a Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

Weber, Max. *Economie et société*. Traduit par J. Freund [et al.]. Paris: Plon, 1971.

———. *Le Savant et le politique*. Traduit par Freund. Paris: Plon, 1959.

Weil, Eric. *Problèmes kantiens*. Paris: Vrin, 1970.

———. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1950.

Wiggins, D. *Essays on Aristotele's Ethics*. California: University of California Press, 1980.

Williams, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1973.

Wittgenstein, Ludwig. *Le Cahier bleu et le cahier brun*. Paris: Gallimard, 1965; 1988. (Collection Tel)

Wright, Georg Henrik von. *Explanation and Understanding*. London: Routledge and Kegan Paul, 1971.

Zac, Sylvain. *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1963.

Periodicals

Bubner, R. «Moralité et sittlichkeit - sur l'origine d'une opposition.» *Revue internationale de philosophie*: no. 3, 1988.

Chisholm, R. «Events and Propositions.» *Noûs*: no. 5, 1971.

Danto, Arthur. «Basic Actions.» *American Philosophical Quarterly*: no. 2, 1965.

Delaisi, G. et A. Fagot. «Les Droits de l'embryon.» *Revue de métaphysique et morale*: no. 3, 1987.

Dupuy, J. P. «Les Paradoxes de théorie de la justice (John Rawls).» *Esprit*: no. 1, 1988.

Gadamer, Hans Georg. «Erinnerungen an Heideggers Anfänge.» *Itinerari*: vol. xxv, nos. 1-2, 1986.

Grice, H. Paul. «Meaning.» *The Phil. Rev.*: vol. lxvi, 1957.

Habermas, Jurgen. «La Modernité: Un projet inachevé.» *Critique*: no. 413, octobre 1981.

Hart, H. L. A. «The Ascription of Responsibility and Right.» *Proceedings of the Aristotelian Society*: no. 4, 1948.

Jauss, H. R. «La Jouissance esthétique: Les Expériences fondamentales de la poièsis, de l'aisthèsis et de la catharsis.» *Poétique*: no. 39, septembre 1979.

Mink, Louis. «History and Fiction as Modes of Comprehension." *New Literary History*: vol. 1, 1979.

Nietzsche, Friedrich. «Cours de rhétorique.» Edité par Kroner-Musarian; traduit et présenté par P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy. *Poétique* (Paris): no. 5, 1971.

———. ———. Traduit par C. Blair. *Philosophy and Rhetoric*: 1983

Rawls, John. «Un consensus par recoupement.» *Revue de métaphysique et de morale*: no. 1, 1988.

Ricœur, Paul. «Le Paradoxe politique,» *Esprit*: no. 5, mai 1957.

———. «Le Récit interprétatif: Exégèse et théologie dans les récits de la passion.» *Recherche de science réligieuse*: 1985.

———. «Théorie de la Justice (John Rawls).» *Esprit*: no. 2, 1988.

«Le Sujet convoqué: A l'Ecole des récits de vocation prophétique.» *La Revue de l'Institut Catholique de Paris*: octobre - décembre 1988.

الفهرس

- ج -

- ح -

- خ -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ن -

ـ هـ ـ

- و -

- ي -



آخر ما صدر عن

المنظمة العربية للترجمة

بيروت ـ لبنان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الأديان العامة في العالم الحديث	تأليف: خوسيه كازانوفا ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة ـ جامعة البلمند
حالة ما بعد الحداثة	تأليف: ديفيد هارفي ترجمة: د. محمد شيّا
عنف اللغة	تأليف: جان جاك لوسركل ترجمة: د. محمد بدوي
مرايا الهوية	تأليف: جان ـ فرانسوا ماركيه ترجمة: أ. كميل داغر
نقد مَلَكة الحكم	تأليف: إمانويل كَنْت ترجمة: د. غانم هنا
تاريخ نظريات الاتصال	تأليف: أرمان وميشال ماتلار ترجمة: د. نصر الدين لعياضي د. الصادق رابح
علم الاجتماع	تأليف: أنتوني غِدِنز ترجمة: د. فايز الصُيّاغ

الذات عينها كآخر



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يمثل هذا الكتاب تتويجاً لكل فلسفة بول ريكور، أحد كبار فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين. وهو يطرح فيه السؤال المتعدد، الأخيرَ والأبقى في كل الفكر البشري: من أنا؟ من أكون؟ ما هي هويتي؟ وما هو الوجود؟

لقد حطمت العلومُ المعاصرة وهمَ الأنا الواعية لذاتها، والمتيقنة من إدراكها لشفافيتها المباشرة، غير أن الممارسة، أي طريق العمل، تفتح باب المقدرة أمام ذات متجذرة في الحياة اليومية، ذاتٍ متكلمةٍ، ممارسةٍ لأ فعالٍ منطلقةٍ منها.

تكتشف هذه الذات بعداً مهماً هو القدرة على السرد: السرد الذي هو الصيغة اللغوية التي نتعامل فيها مع الزمان المعيش، إذ العلاقة الأصلية مع الزمان هي علاقة سردية. إن زمن الكلام أو زمن العمل هما زمنان سرديان. الزمن الإنساني يأتي الخطابَ من خلال القصة، وبفضل القدرة على وضع الأحداث في حبكة قصصية متماسكة ينتج الإنسان هويتَه السردية الفردية وكذلك هويته الجماعية.

تقوم فلسفة ريكور على تأويليةٍ لمعنى الوجود تأخذ بعين الاعتبار كلَّ ما أتى به فلاسفة الريبة وكلَّ الإشارات التي تأتي الفلسفةَ من مختلف العلوم الإنسانية، وعلى رأسها التحليل النفسي والتاريخ والألسنية. وإذا كانت مسألة الأنا / الآخر مطروحة بقوّة فإن الرجوع إليها عند هذا الفيلسوف يُكسبها عمقاً نادراً ويُوسّع من أبعاد تناولها.

بول ريكور (1913-2005): فيلسوف فرنسي ذو شهرةٍ واسعة، عمل أستاذاً في السوربون وفي عدة جامعات فرنسية وأوروبية، وعميداً لجامعة نانتر، ثم علّم في عدة جامعات أمريكية وخصوصاً في جامعة شيكاغو.

جورج زيناتي: أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 30 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-1885-0